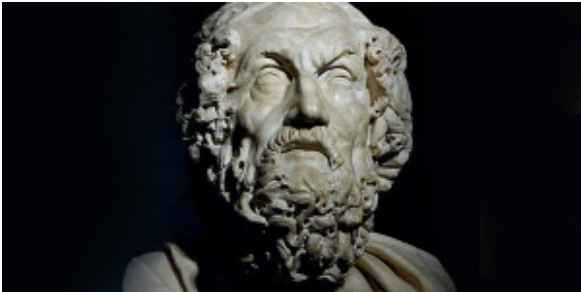


Een oud probleem: mag men zich bedrinken?



Homerus (ca. 800 v.Chr. - ca. 750 v.Chr.)

Ills.: www.scientias.nl

In het vierde boek van de *Odyssee* vertelt Homerus hoe de jonge Telemachus op zoek gaat naar zijn vader Odysseus en bij zijn zoektocht werd ontvangen door Menelaüs, koning van Sparta, en diens vrouw Helena. Wanneer tijdens de ontvangst de aanwezigen somber gestemd raken en zelfs gaan huilen bij de herinneringen aan de Trojaanse oorlog, probeert de gastvrouw haar gasten op te vrolijken (4, 219-234):

Toen kwam Helena, dochter van Zeus, op een nieuwe gedachte en aanstonds wierp ze een kruid door de wijn die ze zaten te drinken, 't leed- en toornstillend kruid dat alle verdriet doet vergeten. Hem die het slikt, nadat het met wijn in het mengvat gemengd is, lopen de hele dag door geen tranen meer over de wangen, zelfs niet al kwamen die dag zijn vader en moeder te sterven en ook al werd in zijn buurt en stond hij er zelf naar te kijken, broer of dierbare zoon met het brons het leven benomen...

Sinds de Oudheid hebben lezers zich afgevraagd welk middel onder de veelzeggende naam *Ne-penthes* (letterlijk: 'Rouwverdrijver') Helena in de wijn heeft gemengd. De Griekse arts Rufus van Ephese (eerste eeuw nC) dacht dat het om de wijn zelf ging als middel (*pharmakon*) tegen droefheid, maar deze opvatting heeft terecht geen school gemaakt. Per slot van rekening zegt Homerus dat Helena het middel aan de wijn toevoegde. Latere lezers-commentatoren

hebben onder meer gedacht aan bilzekruid, opium, koffie, of een meer allegorische uitleg aan de homerische versregel gegeven: het middel zou slaan op de charme van Helena's gesprek en ontvangst. In 1689 verscheen postuum te Utrecht over dit onderwerp zelfs een wetenschappelijk traktaat, dat de titel draagt: "Het Nepenthes van Homerus, d.w.z. over het geneesmiddel van Helena dat rouw en elke geestelijke bekommernis verdrijft, en over bepaalde andere middelen met een zelfde uitwerking" (*Homeri Nepenthes sive de Helenae medicamento luctum animique omnem aegritudinem abolente et aliis quibusdam eadem facultate praeditis dissertatio*, tweede druk Leipzig 1698). Het geschrift is van de hand van Petrus Petitus (Pierre Petit 1617-1687), een erudiete neolatijnse veelschrijver uit Parijs, geneesheer, filosoof en dichter, "aanhanger van Aristoteles en tegenstander van Descartes" (zoals zijn grafschrift vermeldt in de Parijse kerk Saint-Etienne-du-Mont). Zijn betoog is dan ook opgebouwd in aristotelische trant. Het eerste boek bespreekt de materiële basis (*causa materialis*): hfdst. 1-4 kritische bespreking van vroegere opvattingen over Nepenthes, 5-16 wat is Nepenthes? welke plant?, 17-19 andere opvrolijkende middelen in verschillende culturen. Het tweede boek bespreekt de werking (*causa efficiens / finalis*): 1-5 wat maakt de mens blij? (emotieleer), 6-7 hoe wordt een mens blij?, 8-11 vrolijke dromen, 12-17 mag men zich bedrinken? 18-19 andere middelen om zorgen te verdrijven. De uitweiding in 2, 12-17 over de vraag of men zich mag bedrinken, zal in het vervolg van dit artikel nader aan de orde komen.

Mag men zich bedrinken?

De vraagstelling zelf, de vorm van het betoog (een disputatie vóór en tegen wijngebruik) en de geciteerde Griekse en Romeinse auteurs wijzen duidelijk aan dat Petitus zich voor zijn uitweiding geïnspireerd heeft op een Griekstalige voorganger, te weten Philon van Alexandrië. Deze hellenistisch-joodse wijsgeer, levend in de eerste helft van de eerste eeuw nC, schreef onder meer een allegorisch commentaar op het bijbelboek *Genesis* en kwam in zijn traktaat *De plantatione Noeh* ('Over de aanplant - van de wijnstok - door Noach') en in aansluitende verhandelingen over dronkenschap en soberheid te spreken over de passage Genesis 9.20: "Noach was landbouwer en legde als eerste een wijngaard aan. Hij dronk van de wijn, werd dronken en ging in zijn tent liggen, zonder kleren aan." Voordat Philon de mozaïsche wijsheid behandelt, geeft hij in *De plantatione* 142-177 een samenvatting (in de vorm van een *disputatio in utramque partem* - vóór en tegen) van een discussie over dronkenschap, die stamt uit de filosofische kring van de Stoa en waarvan de echo's ook doorklinken in brief 83

van de Romeinse filosoof Seneca. De door Philon aan het begin vermelde vraagstelling (§ 142) luidt in een samenvattende vertaling: zal de wijze zich bedrinken? Er doet zich meteen een begripsmatig en dus ook vertaaltechnisch probleem voor bij de weergave van het gebruikte Griekse werkwoord *methuskein* en *methuein*, dat, zoals Philon zelf uitlegt, een tweevoudige toepassing kent: 1. (met mate) wijn drinken, 2. teveel ongemengde wijn drinken en bazelen (Engelse vertaling: 'to be silly in your cups'). De vraagstelling en aansluitende stoïcijnse discussie spiegelen antieke normen en waarden. Geheelonthouding is in de Oudheid niet aan de orde. Daarvoor speelt wijn een te belangrijke rol in het Grieks-Romeinse maatschappelijke, culturele en religieuze leven, in het bijzonder bij de symposia. Zoals het woord symposium aangeeft (letterlijk: 'samen drinken') is wijngebruik in de klassieke Oudheid een sociale gebeurtenis (men drinkt niet in zijn eentje), en het wordt beoordeeld naar zijn sociale gevolgen voor de gemeenschap. Op dit punt zijn de wijngedichten van de Romeinse dichter Horatius kenmerkend voor het antieke drinken en denken over drinken, vgl. bijvoorbeeld ode 1.18:

*Varus, eerst moet een gewijde wijnstok worden aangeplant
in de milde grond van Tibur rond de muur van Catilus;
alles maakt de godheid moeilijk voor een mens die nuchter is,
slechts een wijnstok jaagt het knagen van de zorgen op de vlucht.
Zware krijgsdienst of ellende is vergeten na de wijn,
liever roept men Venus' charme en U, vader Bacchus, aan.
Dat men ook bij Liber's gaven maat moet houden is de les
van Centauren en Lapithen in hun dronkemannenstrijd,
is de les ook van de drankgod streng voor de Sithoniërs,
die door buitensporigheden met een al te vage grens
deugd en ontucht onderscheiden...*

Alcoholisme als ziekteverschijnsel met individuele gevolgen, bijvoorbeeld delirium tremens, levercirrose, hersenziekte, werd pas in de loop van de negentiende eeuw als zodanig onderkend en benoemd en is vooral gekoppeld aan zwaar alcoholische (gedestilleerde) dranken, niet aan wijn. In de Griekse taal is het woord voor dronkenschap (*methe*) etymologisch verwant aan een van de woorden voor wijn (*methu*). In de kringen van Stoïcijnen uit de oudheid overheerste de opvatting dat de wijze mens mocht (en zelfs moest) deelnemen aan symposia en het rituele wijngebruik. Hij zou voldoende geestelijke kracht en weerbaarheid bezitten om

niet te gaan bazelen, d.w.z. om niet stom dronken te worden.



De vraagstelling van Petitus, hoewel geïnspireerd op die van Philon, laat een aantal kenmerkende overeenkomsten en verschillen zien. De letterlijke vertaling luidt: “Mag men zich met wijn onderdompelen om de herinnering aan ellende te verdrijven” (*An cuiquam liceat vino se ingurgitare ad abolendam malorum memoriam*). Ook bij Petitus handelen vraagstelling en discussie niet over de tegenstelling geheelonthouding versus alcoholgebruik, maar over het onderscheid tussen matig en onmatig drinken. Petitus wijdt een geheel hoofdstuk (14) aan de verschillende vormen van en aanleg tot dronkenschap (Latijn: *ebrietas*). Voor de totale dronkenschap gebruikt hij in zijn vraagstelling het werkwoord *se ingurgitare* (letterlijk: ‘zich in een draaikolk - *gurgies* - machteloos omlaag drinken’, dat in Latijnse teksten gebruikt wordt in oppositie met *degustare*, ‘proeven, consumeren’). Uit vergelijkbare teksten bij Philon (144), en de door Petitus zelf geciteerde, antieke auteurs Plutarchus (*Borrelproblemen / Quaestiones convivales* 7.10) en Seneca over gemoedsrust (*De tranquillitate animi* 17.8) blijkt dat metaforen ontleend aan een al of niet weerstaanbare stroom of stortvloed in de Oudheid traditioneel werden gebruikt om een matige of onmatige consumptie van wijn aan te duiden. Zo maakt Petitus in navolging van Seneca een onderscheid tussen dronkenschap (*ebrietas*) die ons overspoelt en onderdompelt (Latijn: *mergere*, vgl. het reeds genoemde *ingurgitare*) en die ons ‘omlaagdrukt’ in de stroom (*deprimit*), maar toch laat dobberen met het hoofd boven water. In tegenstelling tot de door Philon weergegeven Stoïcijnse vraagstelling spreekt Petitus niet over “zal de wijze - die zelfstandig zijn eigen norm is - zich bedrinken”, maar “mag de mens in het algemeen zich bedrinken”. Bovendien voegt hij in het kader van zijn traktaat over het homerische Nepenthes een specifieke functie toe aan het wijngebruik: “om de herinnering aan ellende te verdrijven”. Dit traktaat met de uitweiding over wijngebruik illustreert evenals andere traktaten van zijn hand zoals *Over de tranen (De lacrimis)*, *Over de poëtische waanzin (De furore poetico)*, de grote, algemene belangstelling voor emotieleer, psychosomatische verschijnselen en de verhouding ziel-lichaam in het zeventiende-eeuwse Frankrijk (vgl. de filosofische beschouwingen van Petitus’ tegenstander, René Descartes, over de ‘passions’ en de verhouding ziel-lichaam).

Het betoog van Petitus inzake het drinken van wijn heeft in zijn opbouw voor een

moderne lezer een nogal springerig karakter. Dat wordt gedeeltelijk veroorzaakt door de structuur van de disputatie (argumenten vóór en tegen zijn gescheiden). De hoofdstukken 12, 13 en 15 pleiten vóór wijngenot; dit deel wordt hinderlijk onderbroken door hoofdstuk 14, handelend over de term en de vormen van dronkenschap, dat beter, evenals bij Philon, aan het begin had kunnen staan. Hoofdstukken 16 en 17 nemen stelling ten opzichte van beweringen uit het voorafgaande en worden afgerond met een conclusie in 18. Het betoog als geheel is in grote mate een collage van antieke, heidense en vroeg-christelijke getuigenissen over dronkenschap. Het is een voorbeeld van argumentatieve wetenschap dat met retorische argumenten op basis van definitieën, analogieën en suggestief gekozen citaten het vóór en tegen van een zaak aan de orde stelt.

Enige argumenten vóór wijngebruik.

In het slothoofdstuk van zijn verhandeling over gemoedsrust (*De tranquillitate animi* 17) houdt de filosoof Seneca een pleidooi voor tijdige, maar begrensde rust en ontspanning als middel tot herstel van onze krachten. Aan het begin (§ 6) noemt hij de slaap die voor de mens onontbeerlijk is “en toch: als je die dag en nacht zou voorzetten, betekent hij de dood”, daarna noemt hij de officiële feestdagen ingevoerd als een noodzakelijke onderbreking van de arbeid, wandelingen, boottochten, reizen, gezelschap van mensen en een goed glas, want dronkenschap spoelt de zorgen weg (§ 8). Petrus combineert het eerste en laatste voorbeeld uit Seneca’s lijst van ontspanningsmiddelen en stelt slaap, dood en wijngebruik in een analogierelatie gebaseerd op hun gemeenschappelijke effect: bevrijding van zorg en ellende. Welnu, als er goede redenen bestaan voor zelfdoding teneinde zich definitief uit de ellende van het leven te bevrijden, dan bestaan die a fortiori voor dronkenschap die slechts een tijdelijke en kortstondige vergetelheid bewerkt. Niet alle mensen zijn wijsgeren, – aldus Petrus – die drukkende ellende met hun geestkracht kunnen verdragen en overwinnen: “als de meeste mensen geen ander middel tegen verdriet kennen dan dronkenschap, volgt hieruit dat deze voor de mensen noodzakelijk is. Welnu, wat noodzakelijk is, wordt niemand als schuld aangerekend”. De mens moet nu eenmaal eten en ongelukkig als hij is, bij tijden zowel door slapen als door wijndrinken zijn rede en daarmee “de weerzin tegen de lasten en zorgen van het leven” verliezen.

Petrus heeft deze pessimistische redenering, gebaseerd op de vergelijkbare effecten van slaap, dood en drank, kennelijk als zeer klemmend en origineel beschouwd en daarom op de eerste plaats gezet van zijn betoog. Hij verfraait en

versterkt de analogie ten gunste van het wijngebruik door er omstandig op te wijzen dat de verstandelijke vermogens van de slapende mens volledig zijn uitgeschakeld terwijl de meeste wijndrinkers “een spoor van de rede” bewaren, zoals blijkt uit hun geestigheden, grappen, “jazelfs uit versregels die spontaan tijdens het drinken met plotselinge bezieling losbarsten”. Petitus, zelf dichter, auteur van een traktaat Over de dichterlijke waanzin en lid van een Parijs dichtgezelschap (de zogeheten Parijse Pléiade), noemt gretig een aantal beroemde dichters uit de Oudheid (Anacreon, Aeschylus, Ennius) die volgens de antieke overlevering alleen in dronkenschap hun gedichten schreven. Hun bekendste woordvoerder was ongetwijfeld de Romeinse dichter Horatius die in zijn Brieven (I.19.4-11) voor eens en altijd de volgende poëtisch-alcoholische verordening neerschreef:

*Sinds Liber [Dionysus] dwaze dichters bij Faunen en Satyrs inschreef,
verspreiden de lieve Muzen s’ochtends een geur van wijn.
De lofzang op de wijn verraadt Homerus’ wijnroes,
Vader Ennius sprong op om een oorlogslied te zingen
als hij beschonken was. Wie streng en sober is,
verban ik naar waterputten; hij krijgt een zangverbod.
Sinds mijn bevelschrift hebben dichters als om strijd
in de nacht zich volgeschonken en overdag gestonken.*

Neen, zo besluit Petitus dit deel van zijn pleitrede, dronkenschap op zijn tijd moet evenals slapen en andere menselijke zaken worden gerekend tot de nuttige en gepermitteerde middelen om de afkeer voor de zorgen des levens te verdrijven. Onder verwijzing naar de Encyclopedie (*Naturalis Historia*) van de Romeinse auteur Plinius (eerste eeuw nC) merkt hij op dat dit standpunt niet slechts door enkele personen maar door hele volkeren wordt gedeeld: “in geen enkel deel van de wereld is dronkenschap afwezig!” Hij citeert onder meer als getuige de dichter Vergilius die in zijn *Georgica* (2.376-380) over de grensvolkeren van Scythië [Rusland] schreef:

*Zij leven veilig en rustig in hollen die diep in de aarde
zijn uitgegraven; stapels hout en stammen van olmen
hebben zij naar hun haarden gerold en in brand gestoken.
Hier verdoet men de nacht met dobbelen, vrolijk bereidt men
een namaak-wijn van zure, gegiste peerlijsterbessen.*

Een andere verdediging van dronkenschap met voorbeelden van beroemde mannen

De verwijzing naar dronkenschap als mondiaal verschijnsel wordt in hoofdstuk 13 gevolgd door een lijst van (incidentele) dronkaards die tevens mannen waren “van erkende deugzaamheid en zelfs heiligheid” (*commendatae virtutis atque etiam sanctitatis*). Het blijkt hier om twee afzonderlijke categoriën te gaan. Tot de beroemde dronkaards met erkende virtus rekent hij de Stoïsche wijzen, in het bijzonder de Romein Cato aan wie dronkenschap verweten werd. Maar zoals Seneca opmerkt in zijn slothoofdstuk over gemoedsrust, door Petitus geciteerd: een dergelijke criticus maakt eerder het vergrijp fatsoenlijk dan Cato schandelijk. Voor Cato en andere genoemde Stoïcijnen geldt, zoals Seneca zei, “dat zij nooit door te veel wijn iets hebben gedaan of gezegd dat een wijsgeer en zijn gebruikelijke ernstige levenswijze onwaardig is”. Hun benen konden wel eens wankelen maar hun geest bleef standvastig.

Petitus schenkt veel méér aandacht aan de ‘heilige dronkaards’ die als zodanig worden genoemd in de Heilige Schrift (Oude en Nieuwe Testament). Hoofdstuk 13 begint met een aantal illustere bijbelse voorbeelden. Allereerst de reeds eerder genoemde aartsvader Noach, uit *Genesis* bekend om zijn dronkenschap maar toch “voorbeeldig en rechtschapen bevonden door God” (Wijsheid van Jezus Sirach 44, door Petitus geciteerd). Volgens Petitus zou Noach gemeend hebben dat hij na het offeren méér mocht drinken omdat vrolijkheid, niet droefheid, bij offering en godsverering paste. Bijbelteksten over religieuze feesten worden hier ingenieus verbonden met een door Philon vermelde etymologische uitleg van de Griekse term voor dronkenschap *methe* = *meta to thuein* (‘na het offeren’). Hierna volgen bij Petitus nog een drietal voorbeelden van aartsvaders en heilige mannen die niet afkerig van dronkenschap zijn geweest:

1. De “geprezen en aan God dierbare (!)” Lot die dronken zijn eigen dochters verkracht heeft (vgl. *Genesis* 19.30-39; dat de oude Lot door zijn dochters werd dronken gevoerd en eigenlijk verkracht in zijn slaap, laat Petitus in zijn retorische betoog buiten beschouwing).
2. Jozef die in Egypte zijn broers ontvangt (*Genesis* 43.34 “Ze dronken samen met Jozef en raakten in een roes”).
3. Belangrijkste voorbeeld: Christus de Heer heeft niet gearzeld om met zijn allerheiligste moeder en leerlingen bij een bruiloftsfeest [in Kana] aan te liggen tussen de dronken gasten. Dat de gasten dronken waren leidt Petitus af uit de woorden van de ceremoniemeester tot de bruidegom: “Iedereen zet zijn gasten

eerst de goede wijn voor en als ze dronken zijn de minder goede. Maar u hebt de beste wijn tot nu bewaard!”

Het bijbelse en christelijke zwaartepunt in hoofdstuk 13 wordt nog versterkt doordat Petitus na een tussenliggende beschouwing over de term en de verschillende vormen van dronkenschap (14) een opmerkelijke opvatting gaat verdedigen inzake het drankgebruik van de kerkvader Augustinus (15).

“De heilige Augustinus schijnt een stevige drinker te zijn geweest” (Videri B[eatum]. Augustinum non invalidum potorem fuisse).

Petitus opent dit hoofdstuk aldus: “Voorts schrijf ik zonder aarzelen de heilige kerkvader Augustinus op dezelfde lijst van hen die flink drinken zonder hun verstand te verliezen, op grond van wat hij zelf bekent tegenover God in boek 10 van de *Confessiones* (hoofdstuk 31)”. De aangevoerde sleuteltekst (2 zinnen) uit Augustinus’ *Belijdenissen* wordt door Petitus in het Latijn aldus geciteerd en geïnterpreteerd:

1. *Ebrietas longe est a me: misereberis ne appropinquet mihi*; “Dronkenschap is verre van mij: gij zult u erbarmen zodat zij mij niet nabijkomt”.

2. *Crapula autem nonnumquam surrepit servo tuo; misereberis ut longe fiat a me*; “Soms echter bekruipt een kater uw dienaar: gij zult u erbarmen zodat hij zich van mij verwijdert”.

Omstandig en nogal pedant wijst Petitus op de tegenstrijdigheid in Augustinus’ tekst: geen dronkenschap, wel een kater “terwijl deze zich onderling zo verhouden, dat altijd de een voorafgaat en de ander volgt”. Volgens hem kan dit probleem uit de weg worden geruimd door aan te nemen dat Augustinus sprak over dronkenschap die de geest volledig verduistert en hij zelf - evenals de Stoïcijnse wijzen - ondanks het wijngebruik (met de kater daarna) bij zijn verstand bleef (overeenkomstig de in het vorige hoofdstuk vermelde tweedeling die Seneca inzake dronkenschap had opgesteld). Kortom Augustinus was wel eens bij gelegenheid dronken, maar nooit stom dronken. Ongetwijfeld - zo staat aan het slot van dit hoofdstuk - heeft hij met vrienden of gasten bij de bisschoppelijke maaltijd een stevig glas tot zich genomen en niet kunnen vermijden dat door de dampen van de ongemengde wijn een kater ontstond.

Dit omstandige pleidooi voor (incidenteel en niet al te bovenmatig) wijngebruik lijkt in de verwijzing naar Augustinus ietwat geforceerd. De tweede zin in de geciteerde tekst van Augustinus wordt door de gezaghebbende Nederlandse vertaler Gerard Wijdeveld als volgt weergegeven: (dronkenschap is verre van mij)

“door *overdaad in het eten* evenwel laat uw dienaar zich nog weleens besluipen...”. *Crapula* betekent weliswaar in antieke, niet-christelijke teksten ‘kater’ (afgeleid van het Griekse *kraipule* dat verwant is met het *kare* = hoofd), maar in het christelijk en laat-Latijn ook ‘overdaad aan voedsel’. Petrus betoont zich in hoofdstuk 14 en elders genoeg filologisch onderlegd om dit betekenisonderscheid te hebben kunnen weten. Waarom houdt hij zich van den domme en sleept hij de heilige, flink drinkende Augustinus met een kater er bij?

De bijbelse en augustiniaanse oriëntatie in Petrus’ pleidooi vóór gematigd wijngebruik vindt naar mijn mening een verklaring in het geestelijk-religieuze klimaat van de plaats en tijd waarin Petrus leefde en werkte: Parijs in de tweede helft van de zeventiende eeuw. Deze eeuw is in de Franse geschiedschrijving wel eens genoemd: ‘le siècle de St. Augustin’. In deze eeuw ontstond in Parijs binnen de Rooms-Katholieke Kerk een beweging die in navolging van de IJperense bisschop Cornelius Jansenius (1585-1638) de kerk wilde hervormen door terugkeer tot een strengere versie van de leer van Augustinus inzake zondeval en genade. Jansenius’ traktaat *Augustinus* (postuum in 1640 verschenen) vormde de grondslag van de naar hem genoemde beweging van het Jansenisme en leidde in Frankrijk tot vele hooglopende discussies. Het Parijse vrouwenklooster Port-Royal vormde het centrum van de beweging en Blaise Pascal was een van de belangrijkste deelnemers aan het openbare debat. Zoals blijkt uit de praktijk van het dagelijkse leven van deze jansenisten, waren zij voorstander van een ascetische verwerping van al het aardse en pessimistisch in hun opvatting over de aard van het leven en het karakter van de mens. De jansenisten lijken trouwens dit ascetisme ook te hebben nagestreefd in de beeldvorming van hun stichter. Modern kunsthistorisch onderzoek heeft aangetoond dat na de dood van Jansenius gravures werden verspreid met zijn portret, waarin de meer welvarende trekken waren geretoucheerd tot een geïdealiseerde beeltenis van een stoïcijnse asceet. Petrus bracht, vermoedelijk niet zonder ironie, de heilige Augustinus zelf in stelling tegen het radicale ascetisme van de zeventiende-eeuwse volgelingen van Jansenius’ *Augustinus*. Zijn betoog zal zeker in de smaak zijn gevallen bij zijn dichtgenoten uit de Parijse Pléiade. Deze kring (een zevental) bestond voor een deel uit jezuiten-dichters (Rapinus, Ruaeus, Comirius), wier orde van de Sociëteit van Jezus een fel bestrijder was van het jansenisme. Petrus’ opvattingen inzake wijngebruik zou men met die van Horatius kunnen vergelijken, gezien de strekking en ironie in ode 3.21 van de Romeinse dichter, gericht tot de “heilige kruik” en met het voorbeeld van de filosoof Cato in een retorische functie

die analoog is aan die van Augustinus bij Petitus :

*wat ook de naam is waarmee je de Massische
oogst bewaart, jij hoort bij feestvertoon,
daal af, Corvinus heeft bevolen
mildere wijn voor de dag te halen.*

*Hoewel doordrenkt met gesprekken van Socrates,
zal hij niet ruwweg jou verontachtzamen:
ook oude Cato heeft, zo zegt men,
dikwijls met wijn weer zijn deugd verwarmd.*

*Geharde hoofden kwel jij gemoedelijk,
van wijze mensen onthul jij de zorgen
en diepverborgen mijmeringen
dankzij de fratsen van Lyaeus,*

*In bange harten laat je de hoop herleven,
arme zielen geef je de kracht van stieren,
na jou niet bang voor oorlogswapens
of vertoornde koningskronen.*

Tegenargumenten en conclusie

In zijn verdere betoog blijft Petitus zich baseren op het door Seneca gemaakte onderscheid tussen dronkenschap die overspoelt “waardoor het verstand schipbreuk lijdt” en matig drankgebruik dat “doet overgaan van ernst naar spel en grappen met behoud van het verstand”. Zijn disputatie in beide richtingen is weinig evenwichtig, want in het nu volgende hoofdstuk (16) wijst hij de totale dronkenschap af (maar die heeft hij in het voorafgaande niet verdedigd) en hij accepteert het gematigde en incidentele wijngebruik (maar dat heeft hij in het voorafgaande niet aangevallen).

De verdere verdediging van dronkenschap op grond van het voorbeeld van aartsvader Noach en van sommige andere “geprezen mannen uit het Oude Testament” weet hij te ontkrachten door middel van een figuurlijke (allegorische) interpretatie van de desbetreffende bijbeltekst. In navolging van bisschop Isidorus (600 nC) beschouwt hij Noach als een zinnebeeld van Christus, “dronken omdat hij geleden heeft, naakt omdat hij gekruisigd is, in zijn eigen huis, dat wil zeggen bij zijn volk en landgenoten, de Joden”. Een allegorische verklaring van de

dronken Lot die incest pleegde met zijn dochters, had Petitus niet direct voorhanden, maar deze grote schanddaad wil hij niet excuseren. Jozef in Egypte, “dronken evenals zijn broers”, waren volgens hem wel van drank verzadigd maar hadden niet hun verstand verloren. De filologische finesse die Petitus bij de *crapula* van Augustinus uit het oog had verloren, heeft hij hier weer teruggevonden (*inebriari* kan in bijbelteksten ook meer in het algemeen betekenen ‘verzadigd worden’).

Het argument dat dronkenschap natuurlijk en noodzakelijk is gezien het gebruik en de consensus van vele mensen en volkeren, krijgt in hoofdstuk 17 een meer principiële weerlegging. Het handelt hier om een traditioneel argumentatietype (het zogeheten *argumentum e consensu omnium*) dat bijvoorbeeld ook als godsbewijs wordt gebruikt (‘God bestaat en de ziel is onsterfelijk omdat praktisch alle volkeren deze overtuiging zijn toegedaan’). Petitus acht evenwel deze redenering niet van toepassing als bewijs dat de mens van nature tot dronkenschap neigt. Consensus over een zaak betekent volgens hem niet dat iets waar is; deze is hooguit een teken of een gevolg van waarheid en lang niet bij alles. De natuur leidt volgens hem niet naar een goed doel (bevrijding van zorgen en bedroefdheid) door een slecht middel (“overstroming en schipbreuk van de rede”). Bovendien – en hier komt een meer pessimistisch-jansenistisch motief in zijn tot dusver niet specifiek christelijke gedachtegang – de menselijke aard is sinds de schepping bedorven en tot slechte begeerten geneigd. Op nogal elitaire toon voegt hij nog toe dat verdrijving van zorgen door beoefening van de schone kunsten slechts voor enkelen is weggelegd, “wijn is vrij toegankelijk en voor iedereen verkrijgbaar”. De genuanceerde slotconclusie is dat een ietwat rijkelijker wijngebruik geoorloofd blijft om zorgen te verdrijven maar het is een *remedium anceps et paucorum hominum* (een dubieus geneesmiddel en voor weinig mensen geschikt), want beheersing van dronkenschap is zeldzaam. De slotzinnen van zijn betoog luiden aldus: “Om dan uit te spreken wat ik meen: ik ben niet zo’n droogstoppel (*tetricus*) dat ik een wat rijkelijker gebruik van wijn om droefheid te vermijden durf af te keuren, daar het vaststaat dat de geleerdste en, wat de hoofdzaak is, de heiligste mannen van dit middel niet afkerig zijn geweest. Mijn enige waarschuwing is: omdat er maar zo weinig mensen bestaan die zelfs van de beste dingen een juist gebruik kunnen maken en matigheid in alles kunnen betrachten, lijkt het mij veiliger om op welk moment dan ook niet méér wijn te consumeren dan nodig is om de gezondheid te beschermen”.

Na deze waarschuwing verbaast het niet dat de auteur zijn traktaat als geheel afsloot met een lofzang op de thee: “het veiligste en meest doeltreffende middel tegen droefheid en rouw”, geheel in lijn met het gedicht *Thea sive de sinensi herba thea* (Thee d.w.z. over de Chinese theestruik) dat hij in 1685 te Leipzig had laten verschijnen. Volgens de necrologie in briefvorm die aan het traktaat *Nepenthes* voorafgaat, zou Petitus deze lofzang op de thee (ongeveer 1000 versregels) met een opmerkelijke snelheid in 3 of 4 dagen hebben geschreven. Of hij toen als dichter door thee of door wijn werd geïnspireerd, is niet overgeleverd.

LITERATUUR

- Over Petrus Petitus en andere traktaten van zijn hand, zie Piet Schrijvers, *Ik kan de Muzen niet haten: Over poëtische geestdrift en stoïcijnse standvastigheid*, Groningen 2004, 87-92, 215-225, 272 n.8 en 11; over Jansenisme: René Taveneaux, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Parijs 1973, T. Picquenard, ‘L’iconographie de Jansénius’, in: Edmond J.M. van Eijl (ed.), *L’image de C. Jansénius jusqu’à la fin du XVIIIe siècle*, Leuven 1987, 230-247. Martin Aurell, Olivier Dumoulin & Françoise Thelamon (edd.), *La sociabilité à table: Commensalité et convivialité à travers les âges*, Université de Rouen, 1992. Jacques Jouanna & Laurence Villard (edd.), *Vin et santé en Grèce ancienne*, Bulletin de Correspondance Hellénique, suppl. 40, Parijs, 2002. O. Murray & M. Tecusan (edd.), *In vino veritas*, British School at Rome, 1995. O. Murray (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990. W.J. Schmidt, *Peri Methès: Een onderzoek naar de Griekse opvattingen over de dronkenschap*, diss. Leiden, 1947.

De geciteerde vertaling uit Homerus’ *Odyssee* is ontleend aan H.J. de Roy van Zuydewijn, *Homerus Odyssee*, Amsterdam, 1992; de geciteerde vertalingen uit Horatius en Vergilius stammen uit Piet Schrijvers, *Horatius, Verzamelde Gedichten*, Groningen 2003, en id., *Vergilius, Landleven / Georgica*, Groningen 2004. Bijbelcitaten zijn ontleend aan de Nieuwe Bijbel Vertaling (2004).

Het alcoholpromillage van de Nederlandse naturalistische roman



Lodewijk van Deysse
(1864-1952)

Ills. nl.wikipedia.org

Wie in de Nederlandse literatuur op zoek gaat naar drank komt van alles tegen. J.H. Leopold wijdde een gedicht aan een druppel wijn (1910). Van Oudshoorns roman: *Willem Mertens Levensspiegel* (1912) beschrijft een delirium. Nijhoffs gedicht 'Het souper' (*Vormen*, 1924) is tot een evergreen van de Nederlandse literatuur geworden met de onvergetelijke laatste regels:

*-Vergeet, vergeet waar ons zwak hart om schreit,
Lach en stoot glazen stuk tegen elkander - .*

M. Vasalis schreef het gedicht: 'Drank, de onberekenbare.' (*Parken en woestijnen*, 1940) Recenter getuigde ook de reeks *De tandeloze tijd* (1986-) van A.F. Th van der Heijden van diep doorleefd drankmisbruik. Treffend in dit verband is het anti-voorbeeld uit *De avonden* (1947) van Gerard Reve waarin de moeder van hoofdpersoon Frits van Egters op oudejaarsavond denkt een fles wijn te hebben gekocht. Het is echter 'appel-bessen' een hoogte- en tevens dieptepunt in de roman.

De vraag waar het hier om gaat is in hoeverre drank een belangrijke rol speelt in

de Nederlandse naturalistische roman. Drankmisbruik was een erkend probleem onder het nieuwe arbeidersproletariaat in de steden in de tweede helft van de negentiende eeuw. Gezien de aspiraties van de naturalistische auteurs om „een stuk leven” te presenteren, zouden we dus in jenever gedrenkte levens moeten aantreffen in dit genre literatuur. Emile Zola, de Franse naturalist die in deze streken veel navolgers kreeg, laat zijn personages inderdaad flink wat alcohol achteroverslaan. Dit geldt zeker voor diens beroemde reeks *Les Rougon-Macquart*, omdat een van de stamvaders van deze romancyclus, Maquart, een dronkaard was en, zoals bekend, erfelijkheid en milieu een doorslaggevende rol speelden in het naturalistische proza. Zoals gezegd liet het Nederlandse naturalisme zich inspireren door Zola. Frans Netscher die zich in 1886 aan de eerste naturalistische schetsen waagde, *Studies naar het naakt model*, werd door Lodewijk van Deyssel schamper omschreven als “het ei dat Zola achter de Hollandsche duinen is komen leggen”. Ook Van Deyssel zelf had bewondering voor Zola, getuige zijn lyrische artikelen over de Franse schrijver. Het is dus niet uitgesloten dat een zoektocht naar spiritualiën in de Nederlandse naturalistische roman interessant materiaal zal opleveren.

Omdat er in de decennia voor en na 1900 veel naturalistische romans en verhalen verschenen zijn, is het wel nodig binnen dit bestek een selectie te maken van romans die aan een alcoholcontrole onderworpen kunnen worden. Om het materiaal in te perken is de keuze is allereerst gevallen op drie romans uit 1888 waarmee Ton Anbeek in zijn studie over dit onderwerp het naturalisme in Nederland laat beginnen. Het gaat hierbij om *Een liefde* van Lodewijk van Deyssel, *Eline Vere* van Louis Couperus en *Juffrouw Lina* van Marcellus Emants. Vervolgens maken we een sprong in de tijd om te bezien hoe het er ruim een decennium later voorstond met het drankgebruik in de naturalistische roman. Hierbij staan centraal *Van de koele meren des doods* (1900) van Frederik van Eeden en *Zondagsrust* (1904) van Frans Coenen. Om ten slotte na te gaan in hoeverre de locatie van belang is bij het letterkundig drankgebruik komen ten slotte drie Nederlands-Indische romans aan de orde: *De stille kracht* van Louis Couperus en van P.A. Daum de romans *Uit de suiker in de tabak* (1885) en *Van Brakel, Ing. B.O.W.* (1890).

Bij het analyseren van de romans stonden steeds volgende vragen centraal:

1. komt er drank voor in de roman
2. door wie wordt er gedronken en

3. wat is de functie van het drankgebruik in de roman.

Dit wordt een verhaal, helaas vol koffie, thee en melk, maar ook met veel bittertjes, brandy soda's en zelfs champagne. De onderhavige romans beantwoorden alle in grote lijnen aan het profiel van het Nederlandse naturalistisch proza: auteurs streven naar een wetenschappelijke uitbeelding van de werkelijkheid en gaat er in navolging van Taine van uit dat de mens bepaald is door *race, moment et milieu*. De plot is in de regel de geschiedenis van een ontnuchtering. Vaak is er sprake van een nerveuze hoofdpersoon, een nerveus temperament; door zijn daden, maar een product van determinerende omstandigheden als erfelijkheid en milieu. Objectiviteit wordt nagestreefd, dat wil zeggen, er wordt niet duidelijk partij gekozen voor een van de personages, zoals vaak het geval is in het oudere zogenoemde idealistische proza. Daarbij horen ook nieuwe vertelvormen: een sturende, auctoriale verteller ontbreekt. Vaak wordt een verhaal gepresenteerd vanuit het perspectief van een of meer personages via de 'erlebte rede'. Naast letterlijke dialogen die de objectiviteit ten goede komen, is er ook sprake van *écriture artiste*, kunstzinnige beschrijvingen met veel neologismen. Tot slot: de prozawerken bevatten anti-burgerlijke elementen. Soms wordt expliciet aandacht besteed aan seksualiteit, op dat moment iets geheel nieuws in de Nederlandse literatuur.

De romans

Eerst de drie romans uit 1888 van Couperus, Van Deyssel en Emants waarmee het naturalisme definitief zijn intrede doet in de Nederlandse literatuur. Het gaat om drie romans met een vrouwelijke hoofdpersoon, alledrie in het bezit van een nerveus temperament.

Eline Vere wordt door de literaire kritiek 'eene aangekleede zenuw' (*De tijdspiegel* 1889 III, 446) genoemd. In *Juffrouw Lina* kunnen we lezen "t Mensch wordt opgevrete van de zenuwe" (8). Ook Mathilde, hoofdpersoon uit *Een liefde* is een nerveus karakter. Ze hebben alledrie hooggespannen verwachtingen van het leven die - hoe kan het ook anders in de geschiedenis van een ontnuchtering - op niets uitlopen. Met twee van de drie vrouwelijke hoofdpersonen loopt het zelfs bijzonder slecht af: Eline Vere neemt een overdosis morfine en Juffrouw Lina werpt zich met haar dochter voor de trein. *Een liefde* eindigt wat minder dramatisch: de hoofdpersoon, Mathilde, geeft haar romantische illusies op en wordt na een zware crisis een gewone, saaie burgerdame.

Een liefde

Een liefde van Lodewijk van Deyssel uit 1888 veroorzaakte opschudding omdat de auteur in zijn destijds beruchte dertiende hoofdstuk, een zelfbevredigingsscène beschrijft van de vrouwelijke hoofdpersoon, Mathilde. De door Van Deyssel gebezigde artistieke schrijfwijze maakt overigens wel enig puzzelwerk nodig om te begrijpen wat er nu eigenlijk gebeurt in de betreffende passage, maar schokkend vond men dit wel. Schrijven over seksualiteit was niet gebruikelijk, zeker niet over vrouwelijke seksualiteit. Voor zover valt na te gaan kwam Mathilde overigens geheel zonder het gebruik van alcohol aan haar hoogtepunt dus laten we dit hoofdstuk in dit kader verder buiten beschouwing.

Van Deyssel beschrijft in *Een liefde* de verlovingstijd en de eerste huwelijksjaren van de fijnbesnaarde en romantische Mathilde met de nuchtere Jozef. Ter illustratie van hun geheel uiteenlopende naturen: op de avond dat Mathilde dolverliefd en uiterst gelukkig is dat Jozef haar hand gevraagd heeft, gaat haar aanstaande na zijn bezoek aan zijn club, nog even langs bij zijn *maintenee*.

De liefde tussen Mathilde en Jozef lijkt aanvankelijk niettemin heel gelukkig, maar een eerste tegenslag is de dood van Mathildes vader. Dan heeft ze een tijdelijke depressie. Vervolgens krijgt ze, na een opleving, een baby, waarna ze opnieuw ziek, zwak en misselijk wordt. Het paar besluit dat Mathilde in een buitenhuis moet opknappen. Jozelf vindt het daar wel erg saai en blijft steeds vaker weg. Wanneer hij zich uiteindelijk vergrijpt aan de sappige dienstmeid krijgt Mathilde een ernstige crisis. Uiteindelijk legt ze zich neer bij haar lot, geeft ze zoals gezegd haar romantische illusies op en wordt ze een burgerdame.

De romans van Van Deyssel staan bekend om hun uitvoerige en gedetailleerde beschrijvingen. Zo is er veel aandacht voor eten en drinken. Aan de ontbijttafel wijdt Van Deyssel bijvoorbeeld enkele pagina's. Over het brood schrijft hij: "[...] een lankwerpig versch brood, met aan den enen kant een laag wit papperig kruim, dat in een koker van korst was geborgen. Het hellende dak der korst, van boven, was donker zwart en bruin en ging, bij het zijwaards afdalen van de korst, in een melk-chocola-kleurig bruin over, van daar in lichter bruin, geel bruin, en de onderkant was grijsig geel, zwart doorschemerd. Aan den éenen uithoek was een geel bruinig rontetje, als de kin van een Indische vrouw." (I, 41)

Rookvlees wordt: "op het vierde [schaaltje] lagen zeven plakjes vettig blad-dun, bleekrood, van gespikkeld goud beglansd gekookt rookvleesch." (I, 42)

Wordt er in een roman als deze gedronken dan moet, zo valt aan te nemen, daar zeker aandacht aan besteed zijn. Maar de oogst valt tegen. Er gaat vooral thee en koffie naar binnen. Toch is het boek niet geheel alcoholvrij. Er wordt wel een glas

gedronken, maar meestal is het matig. Zo drinkt Jozef na het werk een glas port (I, 152), daarna wordt om half zes gegeten. Wanneer haar vader is overleden (I, 155) bedenkt Mathilde hoe graag ze hem nog een paar glazen zeer oude wijn aan tafel had willen geven. Hier blijft het dus bij virtueel drankgebruik. Bij partijtjes wordt wel champagne geschonken. Maar zeker niet elk diner wordt overgoten door wijn, zoals blijkt uit de beschrijving van een weinig exotische maaltijd: “een stukje biefstuk, wat prinsesseboonen en aardappelen.” (I, 150)

Mathilde, de hoofdpersoon, zien we weinig drinken. Wel lijkt ze door haar nerveuze en sensitieve karakter regelmatig in een roes te verkeren, maar die bereikt zij geheel zonder het gebruik van alcohol of andere middelen. Jozef zien we iets vaker drinken. Op de avond van de verloving viert Jozef dit door een extra half flesje bordeaux te nemen. “Hij dronk een extra half-fleschje wijn, bordoo.” (I, 60) Het gaat dus niet om het zware werk.

Maar wanneer Mathilde ziek is na haar zwangerschap, onttrekt Jozef zich aan haar deprimerende gezelschap en hervat hij zijn oude vrijgezellenleven en dat is wel gekoppeld aan de ‘soos’ en iets meer wijn. Hij zoekt dan ook weer zijn scharrels op. Drank - ook al gaat het om bescheiden hoeveelheden - is hier gekoppeld aan een losbandiger leven buitenshuis.

Wanneer Jozef ook eindelijk weer eens langs komt bij Mathilde, die inmiddels smacht naar haar man, drinkt hij op een avond twee halve flesjes. De gevolgen blijven niet uit: hij raakt beneveld en grijpt per ongeluk naar de dienstmeid Marie, en dat nog wel voor de ogen Mathilde. Aan het eind van de roman kruipt hij zelfs een keer bij de meid, iets wat Mathilde toevallig opmerkt. Daarna wordt ze ernstig ziek.

Het drankgebruik in deze roman is relatief matig te noemen, dat van Mathilde is te verwaarlozen. Opmerkelijk is wel dat ze zich soms bijna dronken voelt zonder een druppel alcohol gedronken te hebben. “Mathilde was dronken van geluk.” (I, 181).

Eline Vere

Vanuit het perspectief van het alcoholgebruik zou er misschien meer te verwachten zijn van Eline Vere. De gelijknamige hoofdpersoon verkeert in Haagse mondaine kringen en kampt structureel met zenuwzinkingen. Eline berooft zich uiteindelijk zelfs van het leven. De roman begint, vanuit het drankperspectief, veelbelovend met een tableau vivant-avondje. De sfeer is feestelijk en er wordt rondgelopen met bladen vol glazen wijn en limonade (12) en later is er zelfs champagne. Eline is echter niet aanwezig bij die feestelijkheid, omdat ze weer

'een van haar buien' heeft. Van haar zwager krijgt ze die avond echter een slok van zijn grogje.

"- Wil je een grogje, zus?"

- Dank je... Ja, een slok uit je glas." (19)

En wat verderop vloeit champagne op een van de soirees. Drank lijkt in Eline Vere zeker meer aanwezig van in het leven van Mathilde, toch valt het drankgebruik over de hele linie wat tegen. Er wordt in de roman zeker niet dagelijks gedronken, dat gebeurt vooral bij feestelijke gelegenheden. Ook drinkt niet iedereen evenveel. Elines decadente neef Vincent houdt overigens wel van een glas, net als de broer van haar zwager, Paul, die op een bepaald moment zijn dag begint met cognac en een rauw ei en zich vervolgens te goed doet aan witte wijn (300). Wordt er in de roman gedronken buiten de soirees om, dan heeft dit meestal wel een functie. Wanneer neef Vincent al te lang logeert in het huis van Elines zus zorgt een glas wijn (253) voor de spreekwoordelijke druppel die de emmer doet overlopen. Elines zus scheldt hem uit voor klaploper en hij verlaat het huis.

Ook Eline krijgt ruzie met haar zus en vertrekt. Ze komt dan uiteindelijk bij een oom in Brussel, in decadente sferen, terecht, waar veel wordt gedronken. Daar krijgt Eline ook kalmeringsmiddelen van een arts die in Nederland verboden zijn en die haar uiteindelijk fataal zullen worden. Wanneer ze terug is in Nederland geeft ze zich een avond duidelijk over aan veel drank (anders kan ze niet slapen):

"Zenuwachtig sprak zij door, steeds met haar wijnglas, dat zij telkens aan de lippen bracht, in de vingers."(391).

Ze heeft voortdurend dorst:

"- Ik heb zo een dorst. Mag ik nog een glaasje?"

- Kind, kan je er tegen zoveel te drinken?"

- O, ja daar slaap ik heerlijk op! Anders lig ik wel eens zo een hele nacht wakker weet u, en dat is zo vervelend." (392)

Maar verder wordt deze neiging van Eline niet uitgewerkt. Eline drinkt graag, maar dit wordt in de tekst niet breed uitgemeten. Morfine wint het in deze roman uiteindelijk ook van champagne. Relevant is mogelijk wel dat in deze roman allerlei drankvarianten aan bod komen: champagne, sorbets, bowl, grog, in wijn gedoopte sinaasappel enzovoort. Er wordt in hogere kringen dus weinig sterke drank (jenever!) gedronken, maar wel veel mixdrankjes.



Marcellus Emants
(1848-1923)

Ills.

ned.wikipedia.org

Juffrouw Lina

Juffrouw Lina, de hoofdpersoon van de gelijknamige derde naturalistische roman uit 1888, is afkomstig uit de lagere sociale klassen van die tijd. Maar ook zij heeft een gevoelig en nerveus temperament. We komen Juffrouw Lina tegen wanneer ze na een leven lang als kokkin bij deftige families gewerkt te hebben, getrouwd is met een simpele boer en achter de karnton staat. Ze vindt dit alles ver beneden haar stand en verlangt terug naar het leven in de stad. Ze wil dan ook juffrouw Lina zijn en niet 'vrouw Prank' zoals ze eigenlijk heet na haar huwelijk, iets wat men op het platteland belachelijk vindt. Een groot drama in haar leven is dat ze ooit een ongewenst een kind heeft gekregen waardoor haar leven anders is gelopen dan ze had gewild. Om die reden moest ze het huwelijk met boer Prank wel aannemen.

Op het moment dat de roman speelt, heeft er op het platteland bij de familie Prank het bruilofstfeest plaats van de zoon des huizes van Lina's voormalige werkgever. Het is een mooi feest waarbij Lina de indruk heeft dat haar 'mevrouw' haar eert of zelfs vereert. Maar het omgekeerde is het geval: in het Frans, een taal die Lina niet begrijpt, wordt ze voortdurend belachelijk gemaakt. Dramatisch wordt het verhaal wanneer blijkt dat de dochter van Lina in verwachting is van de bruidegom - l'histoire se répète - die uiteraard niets van haar wil weten omdat ze van te lage komaf is. Ook haar leven is nu vergooid. Uiteindelijk storten Lina en haar dochter zich voor de trein. Wanneer Lina uiteindelijk aarzelt, sleurt haar dochter haar mee.

Aanvankelijk stijgt uit deze roman alleen de lucht van melk en boter op, maar tijdens het bruilofsfeest wordt er gelukkig toch nog flink geschonken: wijn en

zelfs champagne. Ook Lina mag aan het eind van het diner aan tafel komen en ook haar glas wordt telkens bijgevuld. Ze houdt zelfs een tafelrede (in plat dialect):

“Ja, de champagne bracht haar gedachten in zulk een koortsachtige woeling, dat een onweersaanbare lust haar be kroop om ook eens een woordje te spreken.” (86-87).

Ze wordt ook zó opgewonden dat ze niet hoort dat iedereen genoemd wordt bij het toosten behalve haar dochter Maria, niet voor niets natuurlijk. Maria, ongewenst zwanger, merkt dit wel op en voelt zich daardoor extra ongelukkig. Het toosten markeert een belangrijk moment in de roman.

“Onopgemerkt naar de moestuin overgestoken, terwijl allen aan tafel zaten, dronken en lachten had zij moeten horen dat er op iedereen, behalve op haar geklonken werd, en dat zelfs haar moeder het woord kon voeren, zonder haar naam ook maar uit te spreken. Niemand gaf dus meer wat om haar; welnu, zij gaf ook om niemand meer.” (92)

Het drama begint zich te voltrekken.

Lina is zo over haar toeren, eerst door het bezoek van haar vroegere bazin, daarna door het slechte nieuws over haar dochter, dat ze het gevoel heeft dat ze hallucineert. “Droomde zij dan soms? Had zij misschien te veel gedronken en...?” (97) Zowel zichzelf als haar man, Jan, wijten dit aan de wijn, maar het gaat hier om echte waanzin. Lina houdt wel van een glaasje, zo blijkt wanneer ze absoluut een glas brandewijn wil hebben voor ze haar geheim vertelt en dat in een teug naar binnen giet. “Ze voelt dan haar krachten herleven, haar gedachten verhelderen.” Maar de indruk wordt gewekt dat ze, ook zonder wijn, half krankzinnig geworden zou zijn van het nieuws. Haar vader stierf immers in het ‘dolhuis’ en erfelijkheid speelt ook in deze naturalistische roman een belangrijke rol.



Frederik van Eeden

(1860-1932)

Ills. dbnl.org

Van de koele meren des doods

We maken een sprong in de tijd naar Van Eedens *Van de koele meren des doods* uit 1900. Ook hier is sprake van een vrouwelijke hoofdpersoon, dit keer uit de betere kringen dan Juffrouw Lina, die naar iets hogers haakt. Hedwig, de hoofdpersoon, is een gevoelig, zinnelijk meisje, dat al vroeg verlangt naar de dood. Haar huwelijk valt tegen. Al snel gaat ze er vandoor met een kunstenaar, maar ook deze relatie wordt op den duur minder. Wanneer haar baby doodgaat, raakt ze in een psychose. Ze komt in Parijs terecht, waar ze verslaafd raakt aan morfine en zich moet prostitueren. Uiteindelijk komt ze tot rust in een kliniek waar de katholieke zuster Paula haar min of meer bekeert tot een vergeestelijkt bestaan.

Dit boek wijkt af van het gebruikelijke naturalistische stramien omdat er een soort oplossing bereikt wordt aan het eind - de hoofdpersoon vindt verlossing in hogere sferen en goede werken en sterft vrij jong, maar tevreden - maar past verder goed in het naturalistische schema.

Hedwig, de hoofdpersoon is licht ontvlambaar en zinnelijk. Ze houdt ook van drank, zo lezen we, al op kinderfeestjes.

“En zij dronk ook wijn. Zij vroeg en kreeg vaak twee kelkjes en wist dat daarvan de licht-duizelige bevangenheid reeds ontstond die het einde der vroegere verjaarsfeesten tintte.”(40).

Op de “kinder-dansfeesten” die volgden “dronk zij soms wel drie of vier glazen van verschillenden wijn.” In dat opzicht is ze ook erfelijk belast: ook de vader raakt na de dood van zijn vrouw zwaar aan de drank. Hij gaat elke week naar een herberg “en men wist dat hij zich daar bedronk.”(90) Maar het drankgebruik van Hedwig ondervindt ook hier, net als bij Eline Vere, concurrentie van andere verdovende middelen, in het bijzonder morfine die ze van een bevriende arts krijgt om rustig te blijven “*[...] vooral het dagelijks in groter hoeveelheden ingespoten gift verdoofden die bizondre smart en lieten geen plaats voor zelfmoordgedachten.*”(226)

Op 1 november schrijft ze in haar dagboek (230):

“De naald van mijn spuitje brak en toen gooide ik het spuitje weg. Maar ik hield het niet uit. Ik werd zo duizelig dat ik dacht weer gek te worden. En dat maakte

mij zo bang dat ik een nieuw spuitje kocht en toen had ik geen sou meer.”

Wanneer ze van de morfine probeert af te komen en haar leven probeert te beteren raakt ze soms nog van het rechte pad, ook door het drinken van wijn.

*“Ik at met hen [een groepje schilders en studenten] en dronk wijn mee. En toen kwam de zoele lentenacht en al de bekende verleidingen en was ik verloren.
“(250)*

Zondagsrust

Zondagsrust van Coenen wijkt geheel af van de eerdere romans die hier de revue passeerden. In dit boek is geprobeerd ‘une tranche de vie’ te serveren, een uitzichtloze, sombere zondag uit het leven van een armoedig werkmansgezin: vader, “met zijn gore, benige kop”(14), moeder, “met haar grofgebeend, vlezig gezicht, (14) en een jong dochtertje uit een vorige relatie met jonker Van Ravensweerd die zich had doodgedronken.

“In 't begin, toen-i nog niet zo verzope was, kon-i soms wát goed voor d'r zijn...[...]. Maar al gauw [...] was-i hoe langer hoe meer gaan zuipe, en as-i dan 'n kwaje dronk over zich had, dan kon-i d'r niet luchten of zie. Dan schold-i d'r voor hoer,[...] dan had-i d'r wel geslage ook [...]" (28)

Het paar slaat de zondag stuk door roomhoortjes te eten, alcohol te drinken, en zich over te geven aan hun lusten ('maffie doen'). Telkens wordt de dochter weggestuurd om 'maatjes' jenever te halen. Alle gezinsleden zijn ontevreden met het bestaan dat zij leiden. De man heeft de vrouw ooit getrouwd omdat ze een ongehuwde moeder was. Maar echt dankbaar is ze niet.

“En nou was ze getrouwd...Maar Jezis, wat verlangde ze soms nog na die tijd terug! ...Daar zat je nou voor je leven, fatsoendelijk en wel en dag in dag uit 't zelfde..."(30)

Ook hij heeft spijt van zijn huwelijk “As-ti 't nog 's over most doen [...] dan nam-i háár in d'r eeuwigheid niet weer...Stomkop!”(21) De vrouw is humeurig en alleen de drank maakt nog wat goed. De inhalige moeder van de vrouw komt langs, uitsluitend aangetrokken door de alcohol. Zij wordt al snel eruit gegooid.

Indische literatuur

Als we Lodewijk van Deyssel mogen geloven ging het er in Nederlands-Indië heel anders aan toe dan in het moederland.

“De hollanders zitten zich in hun land te versuffen van fatsoenlijkheid en zedelijkheid, maar dan gaan er naar Indië en, al blijven ze daar levenslang, [ze] voelen zich daar altijd toch min of meer net of ze op reis waren en ze hebben 't er

zoo prettig vrij en zoo lekker warm, dat ze gaan luyeren als pachas en fuiven als dolle-mannen” (De nieuwe gids 2, 1888, 257-60, citaat op 259).

Het is de vraag in hoeverre dit beeld terugkeert in Indische romans als *De stille kracht* van Couperus, en de twee romans van Daum die alle tot het naturalisme gerekend kunnen worden.



Louis Couperus (1863-1923)

Ills. dbnl.org

De stille kracht

De stille kracht Couperus uit 1900 gaat over een rechtschapen en kundig bestuursambtenaar in Indië, die langzaam maar zeker ten onder gaat door de stille kracht, het stille verzet van de inheemse bevolking. De roman begint vanuit het drankperspectief weinig hoopgevend met water bij het eten (12) en stroop (21). Maar dat betekent niet dat drank geen rol speelt in deze roman. Het zijn alleen niet zozeer de Hollanders die zich overgeven aan alcohol - al wordt er natuurlijk wel hier en daar wel een bittertje gedronken of een whisky soda - maar dat mag eigenlijk geen naam hebben. Het is vooral de Javaanse adel die zich vergrijpt aan de drank.

Een belangrijke gebeurtenis in de roman is het conflict dat de resident van Oudijck heeft met de lokale hoofden, de regenten Soenario en zijn broer. Van Oudijck, een rechtlijnige Hollander, vindt dat de broer van de regent zich misdraagt: hij dobbelt en drinkt teveel. Van Oudijck leest de regent Soenario de les, iets wat de laatste als een vernedering beschouwt.

Op een van de feestelijkheden verschijnt de broer van de regent dronken tot grote ontsteltenis van de resident. Het is het begin van grote problemen tussen de Hollanders en de inheemse bevolking. De verloederde regent wordt afgeschilderd als een decadente held, "Prachtig subliem in zijn ondergang" (109). Couperus dweept hier met decadentie - de schoonheid van het verval. Uiteraard betreft het

hier een westerse projectie op de oosterling, maar deze is daarom niet minder interessant.

“De overmaat zijner dronkenschap scheen hem door een vreemde kracht te heffen uit zijne langzame verdierlijking, en, beschonken, verhief hij zich, torende hij hoog, dramatisch, boven die Europeanen.” (110)

Alcoholmisbruik staat centraal in een van de belangrijke passages in het boek. De betreffende scène is ook al opvallend omdat gewoonlijk in Indische literatuur nauwelijks aandacht wordt besteed aan de inheemsen en Couperus in deze roman, die als boodschap heeft dat de westerling niet thuishoort in Indië, een decadente glansrol verleent aan een Javaans personage.

Na dit incident ontstaan er grote spanningen tussen het lokale en het Nederlandse bestuur, er dreigt zelfs een opstand. Op een aantal andere plaatsen speelt alcohol op een cruciale momenten een rol. Zo krijgt Van Oudijck bij een bezoek aan de regent een glas whisky geserveerd dat hij enkele bladzijden later per ongeluk-express omstoot. Dit voor het geval men hem had willen vergiftigen. Bij een van de onverklaarbare zaken die in het boek gebeuren hoort ook dat een glas whiskey opeens een vreemde kleur krijgt zonder dat de bedienden begrijpen hoe dat kan. Opnieuw lijkt hier het gevaar voor vergiftiging op de loer te liggen. Uiteindelijk lijkt Van Oudijck te zegenvieren, maar hij blijkt een gebroken man. Zijn huwelijk loopt stuk en hij trekt zich terug uit het openbare leven en gaat met een inheemse huishoudster in de desa wonen.



P.A. Daum
(1850-1898)

Ills. dbnl.org

Uit de suiker in de tabak

Uit de suiker in de tabak van Daum, de eerste naturalistische roman uit de tropen uit 1885, is doordrenkt van alcohol. Op de eerste bladzijde is er meteen al sprake van 'een grogje', op de volgende pagina begint de dag met een ochtendsherry, al snel volgt een whiskey-soda, daarna champagne ('we dronken champagne als water') en uiteindelijk ook veel wijn. Bijna op elke volgende bladzijde knallen de kurken: "in de pendoppo stond een reusachtige tafel vol flessen; meest champagne, cognac en bier" (15).

De roman draait om James van Tuyll die terugblijkt op zijn leven in Indië. Hij kwam daar op zijn 21e jaar toen hij als gesjeesd student uit Leiden naar de tropen werd gestuurd om bij zijn oom op de suikerfabriek te gaan werken. Na enige tijd verruilt hij zeer tegen de zin van zijn oom de suiker in voor de tabak omdat daarin veel meer winst gemaakt wordt. Maar uiteindelijk komt dit hem op zware verliezen te staan. James eindigt met een onbenullig baantje als administrateur in de binnenlanden. Het boek eindigt in mineur: de laatste zin luidt:

"Maar als ik zo 's middags onder 'n kop thee van mijn voorgalerij nar beneden zie over de eindeloze sawahs, die er thans worden bearbeid, dan krijg ik wel eens een naar gevoel van verlatenheid, en dan denk ik, hoe weinig er nodig is om een mensenleven doelloos te maken."(313)

Maar dat betekent niet dat het voor ons geen interessant boek is. Zoals gezegd wordt er extreem veel gedronken in deze roman. Van Deysse's waarneming over het ongeremde gedrag van Hollanders in de tropen lijkt in ieder geval van toepassing op deze roman.

Van Brakel, Ing. B.O.W.

Drank lijkt ook de hoofdrol te spelen in de volgende roman van Daum: *Van Brakel, Ing. B.O.W.* Al op de eerste bladzijde wordt het vertrek naar 'de soos' aangekondigd, waar natuurlijk al het kwaad geschiedt. Daar wordt de eeuwige brandy soda gedronken, zo valt op te lezen (310), en daar wordt gespeeld, dat wil zeggen, gegokt. Van Brakel heeft schulden, 'beren', zo blijkt al snel. Drank en goklust gaan in deze roman hand in hand. Dat was ook het geval bij de drankzucht van de regent van Ngadjiwa uit Couperus' *De stille kracht*. In deze roman glijdt iedereen langzaam maar zeker af. Van Brakel zelf natuurlijk, die een verhouding begint met een weduwe die hem geld leent. Hij vindt zichzelf alleen nog in het spel: "dát was met een brandy soda, nog het enige dat hem kon ontrukken aan de invloed van het beroerde leven."(402) Van Brakels echtgenote is echter nauwelijks een haar beter. Zij wordt grootgebruiker van port en is af en toe echt dronken. Ook Van Brakels schoonvader is voortdurend zwaar onder

invloed. Deze roman laat de liederlijkheid van de dronkenschap zien, maar wordt nooit zo somber als de Nederlandse naturalistische roman.

“De oudejaarsavond brachten zij vrolijk door, te vrolijk, want er werd onbehoorlijk veel gedronken. Ze waren geen van allen zoals ze wezen moesten; zelfs Lucie was gewoon ‘weg’; des daags lachten ze erom.”(476)

In tegenstelling tot de depressieve toon van veel naturalistische romans uit het moederland blijft de tendens bij Daum bijna optimistisch. Als Van Brakel ten slotte geheel is afgezakt op de maatschappelijke ladder, halfdronken zijn geld verdient als een soort opzichter (mandoer), is er sprake van berusting.

“Uit een flesje, dat hij in een zak van zijn kabaja droeg, nam hij een flinke teug, kurkte het weer en smakte met de lippen. ‘Mandoer! Ook goed!’ herhaalde hij, en keek naar ‘t werk.”(506)

Tot slot

In de Nederlandse naturalistische romans die hier zijn bekeken wordt niet in alle gevallen voortdurend te diep in het glaasje gekeken. Afgezet tegen de deprimerende, in jenever gedompelde leefwereld van het arbeidersgezin in *Zondagsrust*, valt het wel mee met het drankmisbruik. Daar staat wel tegenover dat de vrouwen die in de verschillende romans passeerden vaak wel behoefte hebben aan vergetelheid, aan roes. Alcohol werkt voor een aantal figuren, zoals Eline en Hedwig, onvoldoende om de dagelijkse kwellingen te vergeten: zij nemen hun toevlucht tot morfine, al dan niet door onbetrouwbare, uiteraard, buitenlandse artsen daartoe aangezet. Wel hebben de meeste hoofdfiguren, vooral heldinnen, belangstelling voor drank, al voelen ze zich ook zonder alcohol al regelmatig in hogere sferen, ze verkeren in een roes - dit geldt zowel voor Mathilde uit *Een liefde* (die zelf niet of nauwelijks drinkt), als voor Juffrouw Lina. Maar het zijn meestal de mannen die veel innemen, soms tot verdriet van de vrouwen: Mathilde moet met lede ogen aanzien hoe haar Jozef na enige glazen wijn achter de diensmeid aangaat. In Juffrouw Lina leidt alcohol tot een dramatische ontknoping maar duidelijk is ook dat erfelijkheid, via de kennelijk waanzinnige vader van Lina, mogelijk hier de boosdoener is geweest.

Bij Couperus blijkt drank niet alleen nodig om de mondaine soirees te overgieten, maar ook gecombineerd te worden met decadentie. In *Eline Vere* is de Brusselse kring waar veel gedronken wordt artistiek en decadent gekleurd. Ook voor de Indische roman *De stille kracht* geldt dit: de alcoholische Javaanse regent wordt uiteindelijk uitgebeeld als decadente held.

Interessant is verder nog het verschil tussen de Nederlandse naturalistische romans die hier zijn bekeken en de Indische. Vooral waar dit het werk van Daum betreft: daar wordt ongelimiteerd gedronken, mensen raken door drank- en goklust ook aan lagerwal, maar uiteindelijk is de val niet zo hard als die in het moederland. Slaat het noodlot in Nederland keihard toe, resulterend in zelfmoord of vroege dood, in de tropen gaat het vaak om een frivool fatalisme. Van Tuyll en Van Oudijck blijven met hun inheemse bijslapen achter in de desa, een relatief gerieflijk noodlot. Van Brakel eindigt zijn carrière als opzichter, maar zijn heupflacon houdt hem trouw gezelschap.

LITERATUUR

Anbeek, Ton , *De naturalistische roman in Nederland*, Amsterdam, De Arbeiderspers 1982.

Coenen, Frans, Zondagsrust, In *Verzameld werk*, Amsterdam, G.A. van Oorschot 1956, 7-90.

Couperus, Louis, Eline Vere. *Een Haagschen roman* [1888], Utrecht/Antwerpen, Veen Uitgevers 1982, Volledige werken dl. 3.

Couperus, *De stille kracht* [1900], Utrecht Antwerpen, Veen 1982, Volledige werken dl.10.

P.A. Daum, Uit de suiker in de tabak.[1885], In *Verzamelde romans* dl., 1 7-313, Amsterdam, Nijgh en Van Ditmar, 1997

P.A. Daum, H. van Brakel Ingenieur B.O.W. [1890], In *Verzamelde romans* dl. 2, 305-506, Amsterdam, Nijgh en Van Ditmar, 1997.

Lodewijk van Deyssel, *Een liefde*. Den Haag: Bakker 1974 [fotomechanische herdruk van 1e dr.]

Lodewijk van Deyssel, 'Over literatuur. (De heer Frans Netscher)', in: Lodewijk van Deyssel: *Verzamelde opstellen* dl. 1. Amsterdam: Scheltema en Holkema 1894, p. 74-83.

Lodewijk Van Deyssel, 'Boekbeoordeelingen', in: *De nieuwe gids* 2 (1988), 257-260.

Frederik van Eeden, *Van de koele meren des doods*, 1900

Marcellus Emants, *Juffrouw Lina*, 's-Gravenhage, Veen, 1888.

Emile Zola, *Les Rougon Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second empire*, [Paris], Gallimard, 1967. Bibliothèque de la Pléiade.

Rapsoden en Rebellen - Inhoudsopgave



Omslagontwerper: Puntspatie, Amsterdam

[Henk Maier - Inleiding](#)

[Arnoud Vrolijk - Censuur en zelfcensuur in de klassieke islamitische wereld](#)

[Theo Krispijn - Politiek en Literatuur in het oude Mesopotamië](#)

[Piet Schrijvers - Hoe verkoop je een troonopvolger? Poëzie, Politiek, Propaganda in de laat-Romeinse oudheid](#)

[Remke Kruk - Strijders voor het geloof? Bouillon in Mekka en Baybars in Rome](#)

[Jef Jacobs - Het Annolied in dubbel perspectief](#)

[Norbert Voorwinden - De middeleeuwse heraut als politiek propagandist: Peter Suchenwirts 'Hoe Hertog Albrecht ridder werd' \(1377\)](#)

[Joachim Klein - Politiek en literatuur in het Rusland van de 18e eeuw: Denis Fonvizin en zijn satirische komedie 'De minderjarige'](#)

[Madeleine van Strien - Belle van Zuylen / Isabelle de Charrière en de Franse Revolutie: Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés \(1793\)](#)

[Wim Tigges - Het estheticistisch-anarchistisch verzet van Oscar Wilde](#)

[Anne Sytske Keijser - Onzichtbare films. Gedogen en verbieden in de Volksrepubliek China](#)

[Petra de Bruijn - Fatwa's, reglementen en censuur op theater en film in het Osmaanse Rijk en het hedendaagse Turkije](#)

[Cobi Bordewijk - De Grenzen van het Toelaatbare. De Hollywood Production Code en andere vormen van filmcensuur](#)

[Henk Maier - Voor de 'kinderen der aarde' - leven en werk van Mas Marco Kartodikromo](#)

[Annelies Schulte Nordholt - Zvi Kolitz: Jol Rakover wendt zich tot God. Theologische verhandeling, literaire fictie of politiek pamflet?](#)

[Danièle de Ruyter - Haïti: de hedendaagse literatuur van Haïti geconfronteerd met 'de Grote Overleden-Doch-Eeuwig-Voortlevende Dictator'](#)

[Sjef Houppermans - Eigen stemmen. De Franstalige Algerijnse literatuur in haar politieke context](#)

[Gitte Postel - 'Van Homes en Empires sing hy niet ~ maar van sy vaderland'](#)

Rapsoden & Rebellen - Inleiding



Ter inleiding

Een originele gedachte is het niet, een zinvolle gedachte is het nog altijd wel: schrijven is handelen en elk handelen brengt per definitie veranderingen te weeg in de gang der wereld, dus schrijven ook. Soms zijn die veranderingen aanzienlijk, soms nauwelijks waarneembaar; soms zijn ze door de schrijver bedoeld, soms niet. Ontelbaar en onvoorspelbaar zijn de mogelijkheden tot verandering in de gang der wereld, en dat geldt ook voor ieder geschrift, de weerslag van de woorden door een menselijke stem gesproken. Geschriften immers zingen zich vroeg of laat los van hun schrijvers en hun gedachten - en hoe langer ze blijven rondzwerven over deze wereld, weg van bron en oorsprong, hoe groter de kans op onverwachte effecten. En die kunnen gevaarlijk zijn.

De bedoelingen van een geschrift kunnen de critici proberen uit te leggen. Zij zijn de woordvoerders van lezers en luisteraars die op hun beurt, al schrijvend en pratend over een verhaal, een gedicht, een flard, bedoelen de wereld een ander aanzien te geven en in hun werk helaas maar al te vaak geschrift en schrijver laten samenvallen. Alle critici zijn in wezen schrijvers: leunend op het werk van anderen bouwen ze voort aan het steeds verder groeiend netwerk van

mogelijkheden tot verandering in deze wereld. En zelfs de meest eigenzinnige schrijver, de meest scherpzinnige criticus kan slechts proberen zeer tijdelijk een orde aan te brengen in dat netwerk - om vervolgens zelf in die veranderende wereld te verzinken. Onvoorzienbaar blijft de uitwerking van een geschrift; zolang het in circulatie blijft, kan het de weg wijzen naar nu nog onbekende oorden.

Over de bedoelingen van schrijvers, critici en lezers handelt deze verzameling essays. Over politiek en literatuur, met, bijna onvermijdelijk, uitlopers naar toneel en film, in veel opzichten verlengstukken van literatuur. Of nauwkeuriger geformuleerd: deze verzameling van essays handelt over geschriften waarin de behoefte om de wereld te veranderen, of om te reageren op veranderingen, centraal staat. Handelen dat wordt gedragen door de nadrukkelijke bedoeling de gang van de wereld te veranderen: dat is wellicht een zinnige definitie van politiek.

Politiek is er bedreven door schrijvers van alle tijden en alle plaatsen. In het oude Mesopotamië en in het huidige Algerije, in het 11^e-eeuwse Keulen en in het 20^e-eeuwse Nederlands Indië, altijd en overal zijn er geschriften vervaardigd met de bewuste bedoeling de wereld een ander aanzien te geven - en altijd en overal zijn er ook schrijvers geweest die getracht hebben te voorkomen dat het netwerk, aanzet tot verandering, zich in ongewenste richtingen uitbreidt.

De essays zijn de weerslag van een serie bijeenkomsten die leden van de werkgroep Conventie en Originaliteit in de afgelopen jaren aan de Universiteit van Leiden belegden rond het thema *'Literatuur en Politiek'*. Ze wijzen de weg naar kennis over schrijvers, filmers en toneelmakers in niet algemeen bekende plaatsen en tijden - en iedere kennis betekent een verruiming van deze rijke wereld. Wie wil er niet iets weten over de bezigheden van schrijvers in Nippur, Port au Prince, Istanbul, Peking, Rome, Haarlem, Soerakarta, Kaapstad en Buenos Aires, en er lering uit trekken? Alle tezamen creëren deze korte studies natuurlijk ook de ruimte tot een algemene bezinning op de vraag hoe een schrijver zichzelf politieke bedoelingen aanmeet danwel hoe die bedoelingen hem worden aangemeten. En hoe bedrijft een geschrift, een film, een toneelstuk politiek? In een tijd en een plaats waarin het politieke leven zo verwaterd en ontkleurd is dat politiek voor lezers en schrijvers bijna anathema is geworden, kan het, enigszins paradoxaal, een troost zijn te mogen vaststellen dat iedere vorm van schrijven, hoe eigenzinnig ook, toch een handeling blijft, en dat die handeling gevolgen heeft voor de wereld. Het is voor iedere schrijver zinvol daarbij stil te

staan - en er conclusies uit te trekken. Het netwerk behoeft ruimte. De wereld moet onhandelbaar blijven.

Een andere paradox is dat in een aantal essays de bespreking van de politieke implicaties van het schrijversschap bijna onmerkbaar naar de tegenhangers van de schrijvers lijkt te verschuiven: naar de critici, naar de censoren. Net als schrijvers zijn er critici in alle soorten en maten, en hetzelfde geldt voor hun pogingen om te voorkomen dat een geschrift op zijn omzwervingen door de wereld ongewenste en onvoorziene veranderingen te weeg brengt. Iedere schrijver bedoelt veranderingen te sturen. En iedere criticus zal diep in zijn hart weten dat niet beoogde veranderingen toch plaatsvinden.

Schijnbaar onschuldig zijn Leidse academici die slechts trachten geschriften open te breken en ze opnieuw toegankelijk te maken voor nieuwe lezers, en niet de bedoeling hebben onvoorziene veranderingen te weeg te brengen in de gang der wereld. Veel minder onschuldig zijn de censoren, zij die, net als andere politiek gedreven schrijvers, nadrukkelijk de bedoeling hebben de gang der wereld te sturen of te smoren. Censoren zijn slechte critici, en critici zijn slechte censoren, maar lezers zijn wij allen - en iedere lezer opent niet alleen een tekst naar de wereld maar tracht die openingen ook te beperken. Lezen is een handeling die op zichzelf al politieke implicaties heeft. Net als schrijven.

Censuur en zelfcensuur in de klassieke islamitische wereld



Ibn Hazm (Cordoba 994 -
Niebla 1064)

Ills.:

www.biografiasyvidas.com

*'Verbrand rustig papier, want wat u daar leest
zit veilig opgeborgen in mijn geest
Het gaat met me mee, waarheen ik ook rijd,
staat stil als ik stop en sterft als ik overlijd
Zwijg over 't branden van papier en perkament;
zeg wat u weet, en men zal zien dat u verstandig bent'*
(Ibn Hazm)

De Spaans-Arabische denker Ibn Hazm (Cordoba 994 - Niebla 1064) leeft in de westerse wereld voort door de 'Ring van de duif', een jeugdwerk vol melancholieke en misschien ook wel vroegwijze bespiegelingen over de liefde. Het boek is in vele talen vertaald, onder andere in het Nederlands in een vertaling van Remke Kruk en J.J. Witkam (Amsterdam, Meulenhoff, 1977, 2e dr. 1985). De islamitische wereld kent hem echter vooral als schriftgeleerde en grondlegger van een eigen islamitische rechtsschool. Hij was een moeilijk mens, buitengewoon onbuigzaam en principevast, en hij had daarnaast de gewoonte vrijelijk zijn mening te geven. Hij was voortdurend in conflicten verwickeld met de schriftgeleerden van de gevestigde Malikitische rechtsschool, die hij als meelopers van het gezag beschouwde. In politiek opzicht was hij loyaal aan het Umayyadenkalifaat van Cordoba, hoewel dat tijdens zijn leven ter ziele ging en opgevolgd werd door een aantal lokale dynastieën die in het Spaans bekend staan als de 'Reyes de Taifas,' partijkoningen. Hij kwam in aanvaring met de machthebber van Sevilla door hem in een van zijn boeken te ontmaskeren als een fraudeur en een moordenaar. Het was deze zelfde heerser die op gegeven

moment de opdracht gaf om zijn boeken publiekelijk te verbranden, waarop Ibn Hazm de bovengenoemde dichtregels schreef (Asín Palacios 1927-32, I, p. 230-235). In het gedicht lijkt hij het incident te willen bagatelliseren omdat alleen de papieren dragers van zijn gedachten vernietigd worden, niet de geest die deze gedachten heeft geproduceerd. Dat komt wat naïef over, omdat hij niet lijkt te beseffen dat het papier wel degelijk essentieel is om zijn gedachten te kunnen verbreiden, en verbreiding van zijn gedachten is wat elke auteur tenslotte wil.

Dit voorval illustreert het aloude spanningsveld tussen de behoefte van de individuele burger om zijn mond open te doen en het belang van de samenleving als geheel. Dit belang bestaat uit twee elementen, het morele belang van de openbare zeden en het politieke belang van de openbare orde. In vrijwel alle samenlevingen zijn het de geestelijke en wereldlijke autoriteiten die over dit tweeledige belang waken. In het Westen hadden we, vooral sinds de uitvinding van de drukpers, het instituut van de censuur, uitgeoefend door Staat of Kerk. Deze censuur moest noodzakelijkerwijs op strakke, ambtelijke wijze georganiseerd worden. De drukpers gaf de mogelijkheid om zeer snel en op grote schaal ideeën te verspreiden, en er moest dus slagvaardig worden opgetreden om de verspreiding van ongewenste ideeën te voorkomen. In de periode daarvoor, toen boeken nog moeizaam met de hand gekopieerd moesten worden, ging de verspreiding van teksten veel minder snel en waren er minder schrijvers en minder lezers. Beide laatste categorieën behoorden daarenboven tot de sociale laag die het dichtst bij het officiële gezag stond. Dat betekende dat de controle over het geschreven woord makkelijker uitvoerbaar was en dat er dus geen grote organisatie of ingewikkelde regelgeving nodig was om die controle te realiseren.

De uitvinding van de boekdrukkunst mag dan gelden als beginpunt van de censuur als ambtelijke instelling, maar dat betekent nog niet dat er daarvoor in het Westen geen samenhangende pogingen werden ondernomen om het geschreven woord te controleren. Zo woedde er in de dertiende eeuw aan de universiteit van Parijs een debat over de verhouding tussen de christelijke orthodoxie en de filosofie van Aristoteles en diens Arabische commentatoren, zoals Averroës. In 1210 en 1215 werden de 'Arabische commentatoren' verboden, in 1231 werden ze gecensureerd toegelaten en in 1255 werden ze officieel aan het curriculum toegevoegd. Uiteindelijk stelde Étienne Tempier, bisschop van Parijs, in 1277 een lijst van verboden opvattingen op. Ieder die bijvoorbeeld de opvatting verkondigde dat de wereld eeuwigdurend was of dat God niet rechtstreeks kon ingrijpen in de gebeurtenissen op aarde kon rekenen op excommunicatie (Wilson 1996, II, p. 1017-1018, Piché 1999, p. 160).

De 'klassieke' islamitische samenleving en de burgerlijke vrijheden

De controle op het geschreven woord en de inperking van de menings-vrijheid van het individu zijn vrijwel altijd gangbaar in samenlevingen die het collectieve belang stellen boven het individuele belang. Samenlevingen die van dit model uitgaan stellen ook nog vaak een eind-doel aan de samenleving, een politieke of godsdienstige vervolmaking. Het ligt dus voor de hand dat individuen die doelbewust dit streven saboteren geneutraliseerd moeten worden. Deze gedachte wordt treffend verwoord door de vierde editie van de Duitse 'Grosse Herder' encyclopedie, die gedeeltelijk tijdens de Hitlerperiode verscheen:

'Im nationalsozialist[ischen] Staat ist die Meinungsfreiheit des Einzelnen ersetzt durch das Recht der Volksgemeinschaft, alle volksfeindl[iche] Kräfte fernzuhalten.' ('Der Grosse Herder' 1931-1935, lemma 'Zensur,' XII, kol. 1445-46)

In tegenstelling tot de sterk geïndividualiseerde, moderne westerse maatschappij geldt de islamitische samenleving als een collectief met religieus geïnspireerde doelstellingen, waarbij het belang van het individu ondergeschikt is aan het groepsbelang of de heilsverwachting van de groep als geheel. Dit is vanzelfsprekend een generalisatie, want het gaat hier om een enorm groot en divers gebied met een geschiedenis van bijna veertienhonderd jaar. Het beeld wordt in ieder geval bevestigd door een interview van Elma Drayer in het dagblad Trouw van 6 april 2001. Hierin omschreef arabist/diplomaat Marcel Kurpershoek de samenleving in Saoedi-Arabië als volgt:

'Bij ons [in Nederland] zijn individualisme, experimenteren, zelf iets nieuws bedenken, de hoogste waarden. In Saoedi-Arabië is het omgekeerd. Daar heerst een sterke drang tot conformisme. Ze lopen allemaal in dezelfde, zakachtige gewaden, dragen dezelfde hoofd-doeken. En het is heel verkeerd om in je eentje te geloven.'

Nu heeft Kurpershoek het hier over het moderne Saoedi-Arabië, maar voor dit land geldt dat het zich meer dan andere islamitische landen vastklampt aan de oude waarden van de klassieke islamitische samenleving. Deze klassieke samenleving, die min of meer intact bleef tot aan de komst van het Europese kolonialisme in de negentiende eeuw, leek nog het meest op de westerse middeleeuwse standenmaatschappij. Alle macht kwam van God en de machthebber was diens plaatsvervanger op aarde, of zoals de Osmaans-Turkse sultans zichzelf noemden, 'Gods schaduw op aarde'. Het geldend recht was gebaseerd op de onaantastbare en onveranderlijke, en vooral ook onfeilbare Goddelijke Openbaring. Als iedereen zich maar aan deze wet hield zou de

volmaakte samenleving vanzelf tot stand komen, net als in de dagen dat de profeet Mohammed zelf nog de scepter zwaaide over zijn kleine groepje geloofsgenoten. Het was aan de machthebber om gehoorzaamheid aan deze wet af te dwingen, en hij werd daarbij ter zijde gestaan door drie groepen: het leger, dat de orde met geweld beschermde, de klasse van religieuze schriftgeleerden, die de heilige wet interpreteerden en toepasten, en tenslotte het administratieve overheidsapparaat. De kringen aan het hof, de schriftgeleerden en de ambtenaren vormden de klasse van geletterden, de makers en lezers van teksten. Verder was er natuurlijk het gewone volk, vaak als de 'kudde' aangeduid. Deze kudde was onderverdeeld in vrijen en slaven. Het concept 'vrijheid' (in het Arabisch: 'hurriyya') werd dan ook in die termen gedefinieerd: een vrije = geen slaaf. Hoewel de ene onderdaan meer geprivilegieerd was en meer macht en geld kon hebben dan de andere kon uiteindelijk niemand rechten doen gelden tegenover het overheidsgezag, of zoals de Amerikaanse oriëntalist Franz Rosenthal het zegt: *'The greatest threat to individual freedom resulted from the fact that the government - that is, the ruler in actual possession of the power - had the right to exercise judicial power in most cases concerning public order and safety. The ruler also had the right to imprison people at will whenever he decided that it was necessary to do so. That this was his right cannot be denied. It followed from the fact that in Islam, the ruler had jurisdiction over the whole vast area not covered by the religious law [...] The government would send to prison actual or alleged heretics, religious fanatics who took the law into their own hands, charlatans, and, in general, all those guilty of violating public order in any one of countless ways.'* (Rosenthal 1960, p. 53-54)

Dat wil niet zeggen dat er op basis van volstrekte willekeur geregeerd werd. Voor het duurzaam handhaven van gezag is legitimiteit nodig, en de vorst ontleende deze aan de godsdienst en de heilige wet. Bij het uitoefenen van zijn gezag moest hij dus bij voorkeur handelen in de geest van die wet. De toepassing en de interpretatie van de islamitische wet waren voorbehouden aan de klasse van schriftgeleerden. Binnen die klasse bestond er ruimte voor de uitwisseling van ideeën, en bij het ontbreken van een officieel leergezag zoals in het christelijke Westen konden tegenstrijdige opinies vaak naast elkaar bestaan. Dat klinkt in theorie mooier dan het in de praktijk was: in de loop der eeuwen consolideerde de orthodoxie zich en konden alleen zeer grote geesten zich werkelijk afwijkende opinies veroorloven, die vervolgens de nieuwe orthodoxe opvatting vormden.

Degenen die het te bont maakten in hun opvattingen over het geloof of de religieuze wet wachtte in laatste instantie een aanklacht wegens ketterij, een middel dat met enige spaarzaamheid gebruikt werd. Bij ketterverklaringen vonden wereldlijke en geestelijke autoriteiten elkaar moeiteloos, omdat de religieuze legitimering niet in het geding was en de wereldlijke overheid dus zonder terughoudendheid kon optreden. Het was een vonnis dat bijvoorbeeld prominente soefi's trof, islamitische mystici. Soefi's bestonden in alle soorten en maten, van in zichzelf gekeerde asceten tot losgeslagen figuren die beweerden dat zij God zo dicht genaderd waren dat de islamitische wet voor hen niet gold, een opinie met duidelijke gevolgen voor de openbare orde. Een dergelijk vonnis trof de mysticus al-Hallaj in het jaar 922, omdat hij zozeer geloofde in de versmelting van zijn persoon met het Goddelijke dat hij gezegd zou hebben: 'Ik ben de Waarheid.' Het technische detail dat hem fataal werd was zijn verklaring dat een gelovige ook de pelgrimstocht zou kunnen maken naar een bij hem thuis geconstrueerde Kaäba, zodat hij zich de reis naar Mekka zou kunnen besparen: een overduidelijk kettters standpunt. De kalief wist na veel discussie een ketterverklaring aan de schriftgeleerden te ontfutselen en al-Hallaj werd ter dood veroordeeld. Hij kreeg duizend zweepslagen, zijn handen en voeten werden afgehakt en men liet hem 's nachts aan een kruis hangen. De volgende dag werd hij onthoofd en werd zijn lijk verbrand (Kritzeck 1964, p. 112-113). Het is begrijpelijk dat onder deze omstandigheden de meer exuberante opvattingen niet lang overleefden. De drang tot conformisme en zelfregulering was sterk.

Deze bovenstaande kwestie viel binnen het domein van de islamitische wet, maar de schriftgeleerden probeerden ook hun invloed te laten gelden op het terrein dat Rosenthal omschreef als 'the whole vast area not covered by the religious law' (zie hierboven). De jurist al-Mawardi (974-1058) schreef een handboek over bestuurskunde, getiteld 'Al-Ahkam al-sultaniyya' ('De vorstelijke decreten'), waarin hij het gedrag van de wereldlijke overheid zo veel mogelijk koppelde aan de koran en de islamitische wet (Al-Mawardi 1996). Ook hoge ambtenaren lieten met regelmaat een soort traktaten het daglicht zien dat wij in het Westen herkennen als 'vorstenspiegels': geschriften waarin auteurs zich uiten over de meest wenselijke bestuursvorm en het ideale gedrag van de vorst.

De islamitische schriftgeleerden probeerden zich als hoeders van de moraal ook te bemoeien met teksten die weinig met de islam van doen hadden, zoals poëzie en verhalend proza. Waren deze frivoliteiten wel toelaatbaar? Is het volgens de islam wel geoorloofd om dingen op te schrijven die niet echt gebeurd zijn of die

niet echt gebeurd kunnen zijn zoals fabels, waarin immers pratende dieren worden opgevoerd? De Nederlandse arabist Bonebakker ziet in principe een negatieve grondhouding van de islamitische geleerden tegenover literaire teksten, zonder overigens tot harde conclusies te komen (Bonebakker 1992, passim). Een dergelijke houding lijkt van alle tijden en van alle religies te zijn: in Nederlandse evangelische boekhandels zal men ook weinig fictie aantreffen, en in het moderne Midden-Oosten zijn het vooral de seculier ingestelde boekhandelaren die dichtbundels en romans verkopen.

Anders dan bij ketterij schoot de islamitische wet te kort bij het aanpakken van lasterlijke of obscene teksten. Vooral waar het ging om de seksuele moraal konden de juristen weinig kanten op: de islamitische wet respecteert in principe alles wat zich binnen de vier muren van het huis afspeelt, en het bekende koranvers 'Uw vrouwen zijn een akker voor u, zo komt dan tot uw akker zoals gij maar wilt...' (koran 2:223), gaf nauwelijks een handvat om een bepaald seksueel gedrag op te leggen. De islamitische wet verbiedt wel uitdrukkelijk seksuele handelingen tussen mannen en vrouwen die niet met elkaar gehuwd zijn of die niet in een meester-slavin verhouding tot elkaar staan, maar verder is het allemaal nogal ongewis. Daarnaast weet de islamitische wet in al zijn formalisme geen raad met *het schrijven over* verwerpelijke of verboden handelingen. Om een voorbeeld te geven: als Hasan overspel pleegt onder de ogen van vier, meerderjarige mannelijke getuigen, dan is hij zonder meer strafbaar. Als Hasan echter een boek schrijft waarin hij zegt: 'Er was eens een man die overspel pleegde,' dan is daar vanuit juridisch standpunt weinig tegen te doen. Het wordt echter weer een heel andere zaak als Hasan schrijft dat overspel uitdrukkelijk toelaatbaar is, want dan ontkent hij een bestaande islamitische rechtsregel en dat betekent ketterij.

Zelfcensuur

Buiten het gebied van het islamitisch recht had de wereldlijke overheid dus een grote vrijheid van handelen om op te treden tegen lasterlijke, obscene of zo maar onwelgevallige teksten van welk genre dan ook, fictie of geen fictie. Dat er in de klassieke wereld van de islam schrijvers waren die dat soort teksten maakten kan men duidelijk genoeg zien aan het voorbeeld van de recalcitrante Ibn Hazm. Schrijvers wisten dat er grenzen waren die niet overschreden mochten worden, maar waar die grenzen lagen moet van periode tot periode en van plaats tot plaats verschild hebben. Ook is hierboven al even aangestipt dat eigenlijk niemand rechten kon doen gelden tegenover de overheid, maar dat er toch

verschillen waren in privileges en macht. Zo was de meest obscene dichter van de Arabische literatuur, Ibn al-Hajjaj (gestorven in 1001), tegelijkertijd als ambtenaar verantwoordelijk voor de handhaving van de goede zeden in Bagdad. De Nederlandse arabist Geert Jan van Gelder noemt dit verschijnsel een voorbeeld van een inconsequentheid die hij ook tegenkomt bij bloemlezers die zich druk maken over vieze gedichten, maar tegelijkertijd die gedichten citeren in hun bundels (Van Gelder 1988, p. 81-82), maar je kunt het misschien ook anders zien: door zijn sociale positie en zijn functie kon hij het zich wellicht veroorloven om obscene teksten te schrijven en te verspreiden, omdat hij in dit geval zelf de overheid vertegenwoordigde en dus een zekere onaantastbaarheid genoot.

Een schrijver die niet in zo'n benijdenwaardige positie verkeerde kon verschillende dingen doen om een aanvaring met de autoriteiten te voorkomen. Hij kon bijvoorbeeld zijn hart luchten en vervolgens de benen nemen. Zowel in politiek als in ideologisch opzicht is de islamitische wereld nooit iets anders dan een lappendeken geweest, en veel schrijvers vonden wel ergens een heerser die met hun opvattingen kon leven. Deze 'intellectuele ballingschap' klinkt dramatischer dan het in werkelijkheid was. Intellectuelen hadden voor hun levensonderhoud vaak een patroon nodig, en het eindeloos rondreizen 'op zoek naar kennis' was een universele islamitische traditie waaraan velen van naam meededen, op zoek naar teksten, collega-geleerden of een beschermheer (Sourdell 1985, p. 126-127).

Zover hoefde het natuurlijk niet te komen. Als een auteur een boek maakte kon hij van verschillende strategieën gebruik maken om te zeggen wat hij wilde, maar tegelijkertijd negatieve reacties op zijn tekst te voorkomen of te verzachten. We zouden dat nu zelfcensuur noemen. Nu is het in de regel erg lastig om uit te maken wat een auteur in zijn tekst heeft veranderd of aangepast onder druk van zijn omgeving, de autoriteiten of wat dan ook. Het enige wat we hebben is de tekst zelf, en wie probeert uit te maken wat de tekst had kunnen zijn in de beste van alle mogelijke werelden verzeilt al gauw in speculaties. Nu zijn er rondom de 'eigenlijke tekst,' zoals in voor- en nawoorden en ook wel in het gedrag van de auteur ten opzichte van zijn eigen tekst, wel momenten waar te nemen waarop de auteur gepoogd heeft eventuele negatieve reacties vóór te zijn.

Disclaimers en verontschuldigen

Zo kan de auteur bijvoorbeeld een 'disclaimer' aan zijn tekst toevoegen of zijn verontschuldigen aanbieden. De auteur verklaart dat hij de inhoud van zijn tekst zelf verwerpt of niet serieus neemt: hij heeft het boek alleen maar

geschreven om mensen te waarschuwen. Zo'n disclaimer vinden we in het prozawerk van de Arabische auteur al-Hariri (gestorven in 1122). In zijn - puur fictieve - tekst biedt hij uitgebreid verontschuldigingen aan voor het feit dat zijn verhalen niet echt gebeurd zijn, maar dat zijn bedoeling niets anders is dan lering, niet frivool vermaak. Wordt volgens de islamitische wet iemand niet op zijn bedoelingen beoordeeld? Al-Hariri aarzelt niet om zijn eigen werk als nonsens te betitelen om eventuele kritiek te pareren (Bonebakker 1992, p. 7).

Een ander aardig voorbeeld van een verontschuldiging voor een tekst die mogelijk als aanstootgevend beschouwd zou kunnen worden is het boek 'De verkwikking van de ziel, of wat de zuurpruim aan het lachen maakt,' een vreemde verzameling van humoristische gedichten en verhaaltjes over eten en drinken, hasjiesj en feestvieren, gemaakt door de Egyptische auteur 'Ali Ibn Sudun (1407-1464). In deze tekst staat een verhaal waarin de hoofdpersoon een bidkleedje steelt van een vrome man en vervolgens het kleedje verpatst om er hasjiesj van te kopen. Stelen mag natuurlijk niet en al helemaal niet van een vrome bidder, en het kopen van hasj is ook niet in de haak. Het is zeker niet het enige fragment waarin dingen gebeuren die God verboden heeft, en in het colofon staat dan ook een rijmpje waarin de auteur nederig boete doet voor wat hij geschreven heeft:

*'Als ik in mijn overdrijving te ver ben gegaan
en niets wat ik maakte de toets der kritiek doorstaat,
dan smee ik de goede God dat Hij vergeeft wat ik heb gedaan,
in het volle besef dat Hij geen smekeling vallen laat'*
(Vrolijk 1998, p. 175 Arabic text)



Ook in de Westerse oriëntalistische traditie komen deze disclaimers voor. Zo is er een Nederlandstalige versie van een Duitse vertaling van de koran, verschenen in 1641 onder de titel 'De Arabische Alkoran door de Zarazijnsche en de Turcksche Prophete Mahometh... uyt de Arabische sprake nu nieuwelijcks int Hoochduytsch getrañlateert ... door Salomon Swigger ... ende nu wederom uyt de Hooghduy[t]sche in onse Nederlantsche spraecke overgheset.' De (overigens onbekende) Nederlandse vertaler onderkende het risico dat hij kritiek over zich heen zou kunnen krijgen bij het publiceren van een dergelijke onchristelijke tekst, en hij voorzag zijn boek van het

volgende 'ten geleide':

'De Arabische translateur tot den Leser.

Hier uyt kont ghy verstaen ende vernemen, wanneer ende van waer haer valsche Prophete Mahometh zijnen oorspronck ende begin genomen heeft, ende met wat ghelegenheit die selve dit sijn fabelwerck, lacherlicke ende dwaesachtige leere ghedicht ende ghevonden heeft: want hier in vindt ghy van alle sijn Droomen, listen ende practijcken, ende alle sijn verleydische menschen-vonden.'

(Swigger 1641, p. [ii])

Anonimiteit

Een ander middel voor een auteur om zijn ideeën te verspreiden zonder persoonlijk erop aangesproken te worden is de anonimiteit. De tiende-eeuwse secretaris, hoveling en schrijver Abu Hayyan al-Tawhidi schreef het volgende over het 'Genootschap van de Zuivere Broeders,' een auteurscollectief dat een verzameling traktaten uitbracht over de gewenste vereniging tussen het islamitische geloof en de filosofie:

'They claimed that perfection is achieved when Greek philosophy and the Arab religious law are combined. And they composed fifty epistles on all parts of philosophy, theoretical and practical, and made a special index for them. They called them The Epistles of the Sincere Brethren and Loyal Friends. Remaining anonymous, they distributed them among the bookdealers...'

(Kraemer 1986, p. 169)

Verbranding van eigen boeken

Franz Rosenthal noemt in een recentere publicatie het verhaal van auteurs die er voor kozen om hun eigen boeken te verbranden, vaak aan het eind van hun leven. Hij vermoedt dat het hier om een 'topos' gaat, een vaste wending zonder feitelijke betekenis. In alle door hem gesignaleerde gevallen ging het namelijk om buitengewoon vrome mannen, die tot deze daad kwamen vanuit een gevoel van zelfreiniging of het achterlaten van alle aardse beslommeringen. Misschien waren ze ook bezorgd over hun reputatie na hun dood en pasten ze een preventieve censuur toe op hun eigen werk (Rosenthal 1995, p. 40-42).

Verschuilen achter God en de autoriteiten

Het is de gewoonte in islamitische boeken om te beginnen met een lofprijzing van God en Zijn profeet. Soms is die heel kort, maar vaak worden de loftuitingen omgewerkt tot een soort kapstok, waarbij men de eigen motieven om een boek te schrijven rechtstreeks aan God zelf ophangt. Men verschuilt zich als het ware

achter Gods brede rug. Dat kan heel onschuldig zijn, zoals in het monumentale verslag van de wereldreizen van Ibn Battuta (gestorven in 1368), waarin God degene is die 'de aarde heeft onderworpen aan Zijn dienaren, opdat ze over haar wegen kunnen trekken,' en die de kamelen en de boten geschapen heeft (Ibn Battoeta 1997, p. 7-8), en op de eerste pagina van het bestuurskundeboek van al-Mawardi wordt God geprezen als degene die recht en wet geschapen heeft zodat Zijn dienaren op de juiste wijze bestuurd kunnen worden.

In een wat minder onschuldige variant verwijst de Egyptenaar 'Ali Ibn Sudun naar God in de inleiding van zijn humorboek en hij noemt Hem degene die 'opluchting schenkt bij beklemming, die verdriet uitwist en laat verdwijnen door het scheppen van blijdschap.' God zelf heeft de humor geschapen om de mensen hun verdriet te laten vergeten, en wie zou dan nog kritiek uit kunnen oefenen op de grapjes van de auteur? (Vrolijk 1998, p. 2 Arabic text).

Muhammad ibn Muhammad al-Nafzawi, de vijftiende-eeuwse auteur van een soort Arabische Kama Soetra, doet het niet anders. Zijn boek, 'de Zoetgeurende Tuin,' is een buitengewoon nuchter commentaar op de verhouding tussen mannen en vrouwen. Zo verklaart hij onomwonden dat het mannelijk orgaan minstens zes vingerbreedtes lang moet zijn om voor vrouwen enig nut te hebben. Er staan tips in hoe men een abortus kan opwekken, hoe men erectieproblemen behandelt en wat men kan doen tegen okselgeur. In de inleiding op zijn werk noemt ook hij God als degene die de wereld zo gemaakt heeft dat mannen en vrouwen genot ontlennen aan elkaars geslachtsorganen en dat zij geen rust kennen voordat die twee bij elkaar gekomen zijn (Al-Nafzawi 1999, p. 3). Al-Nafzawi laat het echter niet bij het inroepen van Gods autoriteit. In zijn inleiding noemt hij uitdrukkelijk de grootvizier van de heerser van Tunis, die hem aanspoorde het boek te schrijven en ook nog enkele suggesties deed voor het verhogen van de kwaliteit ervan (Ibid., p. 4).

Wie zou zijn stem kunnen verheffen tegen het onverslaanbare koppel van God en sultan?

Staatscensuur

Tot zover de strategieën die schrijvers zelf konden hanteren om niet in de problemen te geraken. Maar wat als dit allemaal niet mocht baten en de auteur tegelijkertijd niet verstandig genoeg was om met de noorderzon te vertrekken? Wat deed het overheidsapparaat zelf om controle uit te oefenen over ongewenste boeken als de genoemde zelfregulerende mechanismen niet werkten?

Soms vonden er op initiatief van de autoriteiten boekverbrandingen plaats, zoals

in het geval van Ibn Hazm. Hoe vaak dit gebeurde weten we niet. Beroemde gevallen werden geboekstaafd, maar misschien waren er veel andere auteurs die hetzelfde overkwam, maar van wie we nu niets meer weten. In ieder geval kwam het vaak genoeg voor om het voor de islamitische schriftgeleerden de moeite waard te maken om er een opinie over te formuleren. De strenge Hanbalitische rechtsschool, een der vier orthodoxe juridische richtingen, ging hierin het verst. Volgens de veertiende-eeuwse Hanbalitische jurist Ibn Qayyim al-Jawziyya kon het vernietigen van een boek nooit een onrechtmatige daad opleveren en waren dezelfde regels van toepassing als bij de vernietiging van onwettige goederen als wijn en hasjiesj. Andere rechtsscholen gingen niet zo ver (Rosenthal 1995, p. 39-40).

Waren er echter ook andere, minder extreme middelen beschikbaar voor de overheid om censuur uit te oefenen? In de klassieke islam bestond er niet zoiets als een aparte, officiële organisatie die deze taak had, maar wel was er het instituut van de 'hisba,' in principe een soort economische controledienst annex zedenpolitie annex dienst openbare werken onder leiding van een 'muhtasib,' een woord dat vaak vertaald wordt met marktmeester. De hoofdtaak was de controle van de soeks, de maten en gewichten et cetera. In de praktijk had de marktmeester het recht om naar eigen inzicht corrigerend op te treden voor zo ver het niet om de in de koran zelf genoemde vergrijpen ging. Hij kon daarbij naar eigen inzicht handelen en hoefde niet te wachten op een officiële klacht. In het al eerder genoemde boek over bestuurskunde van al-Mawardi staat een passage volgens welke de marktmeester het recht heeft om bedrog of de verspreiding van verkeerde ideeën tegen te gaan: wie knoeit in het vak van de jurisprudentie zonder de juiste kwalificaties dient terechtgewezen te worden. Als religieuze commentatoren opinies verspreiden die in tegenspraak zijn met de orthodoxie, dan dient de marktmeester daar een eind aan te maken (Al-Mawardi 1996, p. 269-270).

De vraag is nu of de marktmeester niet alleen de personen vervolgde die ongewenste opinies verspreidden, maar ook degenen aanpakte die boeken verspreidden waarin die opinies opgeschreven stonden? Met andere woorden: werden de boekhandelaren aansprakelijk gesteld voor de inhoud van hun handelswaar? De boekhandel was een florerende bedrijfstak, waarin de handel in papier en schrijfmaterialen samenging met het leveren van kant-en-klare handschriften van veelgevraagde teksten of het bemiddelen in diensten van professionele kopiisten. Hiertoe dienden de boekhandels vaak als een soort

uitleenbibliotheek: ze leenden de handschriften in hun handelsvoorraad uit om ze op bestelling af te laten schrijven. Zoals dat in de Midden-Oosterse bazareconomie annex gildensysteem gebruikelijk is klonterden de boekhandelaren bij elkaar in aparte wijken of delen van de soek. Over de boekhandel is het een en ander geschreven (zie bijvoorbeeld Pedersen 1984), maar er wordt geen gewag gemaakt van een eventuele controle over de boekhandel om ongewenste boeken te weren, van razzia's of inbeslagnames. Dat wil niet zeggen dat er geen controle was: naar analogie met de 'would-be' juristen en korancommentatoren mag je aannemen dat ook boekhandelaren vervolgd konden worden of dat in ieder geval hun handelswaar het voorwerp van controle was. Toch is de situatie verre van duidelijk. Van het genootschap van de 'Zuivere Broeders' is al vermeld dat zijzelf liever in de anonimiteit bleven, maar dat ze wel hun religieus-filosofische traktaten onder de boekhandels verspreidden. Kennelijk waren ze wel bang voor repercussies ten aanzien van henzelf, maar hoefden ze niet te vrezen voor invallen bij de boekhandel en confiscatie van hun teksten.

Wederom geeft het geruchtmakende proces tegen de Perzische mysticus al-Hallaj wat nuttige informatie. Bij zijn proces riep hij volgens de overlevering uit: 'Julie hebben het recht niet om mij op basis van een technisch detail buiten de wet te stellen. Boeken van mij, die de orthodoxie hooghouden, liggen op dit moment in de boekhandels.' Het feit dat zijn boeken, waarvan de inhoud als orthodox gold, vrij verkrijgbaar waren suggereert dus dat boeken die dat niet waren wel degelijk uit de boekwinkels geweerd werden, misschien door zelfcensuur van de handelaren, maar misschien ook onder druk van de autoriteiten. Na het proces en de executie van al-Hallaj besloten de autoriteiten om zijn boeken tot niet-orthodox te verklaren, en er wordt expliciet vermeld dat 'alle boekhandelaren opgeroepen werden om onder ede te verklaren dat ze nooit meer een werk van al-Hallaj zouden kopen of verkopen' (Kritzeck 1964, p. 109, 113).

Conclusie

In de religieus geïnspireerde klassieke islamitische wereld werd de vrijheid van meningsuiting door de islamitische wet beperkt, met de doodstraf als ultieme sanctie. In het gebied dat niet door de islamitische wet bestreken werd konden de autoriteiten naar eigen inzicht optreden. Er bestond censuur, maar dan voornamelijk in de vorm van zelfcensuur binnen de groep der geletterden. Auteurs bedienden zich van allerlei strategieën om minder aanvaardbare teksten toch geaccepteerd te krijgen of om problemen met het gezag te voorkomen. Het is aannemelijk dat de autoriteiten controle uitoefenden over de florerende

bedrijfstak van de boekhandel via de 'hisba,' eigenlijk een controledienst voor de markten. De autoriteiten konden actief verhinderden dat teksten verspreid werden, bijvoorbeeld door een directe aanwijzing aan de boekhandelaren of door de verbranding van boeken.

Bibliografie

- Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 5 dl., Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-32.
- S.G. Bonebakker, *Nihil obstat in story-telling?*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1992 (Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de afdeling Letterkunde, Nwe. Reeks 55 no. 8).
- Geert Jan van Gelder, *The bad and the ugly*, Leiden, Brill, 1988.
- Der Grosse Herder*, 4e ed., 13 dl., Freiburg i.Br., Herder, 1931-1935.
- Ibn Battoeta, *De reis*, vert. door Richard van Leeuwen, Amsterdam, Bulaaq, [1997].
- Joel Kraemer, *Humanism in the renaissance of Islam*, Leiden, Brill, 1986.
- James Kritzeck, *Anthology of Islamic literature*, Harmondsworth, Penguin, 1964.
- Al-Mawardi, *The ordinances of government*, transl. by Wafaa H. Wahba, Reading, Garnet, 1996.
- Muhammad b. *Muhammad al-Nafzawi*, *The perfumed garden of sensual delight*, transl. by Jim Colville, London, Kegan Paul International, 1999.
- Joh. Pedersen, *The Arabic book*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.
- Franz Rosenthal, *The Muslim concept of freedom*, Leiden, Brill, 1960.
- Idem, 'Of making many books there is no end,' in George N. Atiyeh, *The book in the Islamic world*, Albany NY, State University of New York Press, 1995, p. 33-55.
- Dominique Sourdel, 'Peut-on parler de liberté dans la société de l'Islam médiéval?,' in George Makdisi [et al.], *La notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 119-133.
- Salomon Swigger, *De Arabische Alkoran, door de Zarazijnsche en de Turcksche prophete Mahometh*, Hamburg, gedrukt voor Barent Adriaensz. Berentsma, 1641.
- Arnoud Vrolijk, *Bringing a laugh to a scowling face: a study and critical edition of the 'Nuzhat al-nufus wa-mudhik al-`abus' by `Ali Ibn Sudun al-Basbugawi (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464*, Leiden, Research School CNWS, 1998 (Contributions by the Nederlands-Vlaams Instituut in Cairo; CNWS Publications, Vol. 70).

Catherine Wilson, 'Modern Western philosophy,' in Seyyed Hossein Nasr [et al.], *History of Islamic philosophy*, London, Routledge, 1996, Part II, p. 1013-1029.

Politiek en literatuur in het oude Mesopotamië - 'Wat niemand ooit in het land had gezien, zette hij als godenbeeld op een sokkel'



Letter from King Shulgi of Ur to the grand vizier Aradnu, courtesy of the Yale Babylonian Collection - www.yale.edu

De schrijver en zijn broodheer

Wie eenmaal de opleiding tot schrijver had doorlopen in het oude Mesopotamië, was verzekerd van een positie in de hoogste lagen van de maatschappij. Het leerprogramma van de schoolopleiding van de stad Nippur van ongeveer 1800 v. Chr. was erop gericht, de schrijver klaar te maken voor een functie aan het hof van een koning of lokale vorst, of in de tempels van de grote goden van Mesopotamië. Aan het eind van zijn opleiding werd van een schrijver verwacht,

dat hij in staat was zelfstandig liederen te componeren en dat hij bedreven was in het opstellen van bouw- en votief-inscripties. Om dat te leren schreef hij hymnen en andere literaire werken over in de school en bezocht hij tempels om inscripties te kopiëren of om te zetten in het schrift van zijn tijd.

Dat het paleis en de koningen belangrijke werkgevers waren, blijkt o.a. uit het feit dat een groot aantal van de zogenaamde koningshymnen, d.w.z. gebeden aan bepaalde goden met voorspraak voor de koning, in de school overgeschreven werden. Ook werden voor de uitleg van het ingewikkelde Sumerische werkwoord voorbeeldwerkwoorden gekozen, die men veelal aantreft in de liederen ter verheerlijking van de koning. De koning was in de ideologie van het oude Mesopotamië nu eenmaal de middelaar en garant van de harmonie tussen god en mens. Als zijn positie in het geding was, was de hele orde in het geding, zoals blijkt uit een spreekwoord, een noodkreet van een schrijver tot zijn persoonlijke god:

‘Nu men (de goden) de ware [man] (= koning) ten hemel laat gevaren, de controle over de contractbreuk naar de onderwereld is gedragen, de oorlog is gekomen en de strijd is begonnen, is het plan van de goden, door de hemel(lingen) bemind, vernietigd. Laat u het vuur het land verteren? Mijn god moge het weten, (ook al) is dit maar een schrijfproduct.’ (Sumerisch spreekwoord ± 1800 v. Chr.).

Koningen bemoeiden zich nogal eens met de schrijversopleiding. Koning Shulgi (± 2050 v. Chr.) kan men beschouwen als de grote hervormer van de schrijversscholen in de stad Nippur. Hij heeft ervoor gezorgd dat het prachtige literaire Sumerisch, dat bekend was van de liederen voor zijn illustere voorganger Gudea van Lagash, in Nippur gebruikt werd voor liederen ter verheerlijking van zijn eigen persoon. Deze liederen waren blijkens de vele afschriften van leerlingen opgenomen in het programma van de schrijversopleiding en werden nog vele eeuwen daarna overgeleverd, zodat de ‘naam van Shulgi’ lange tijd na zijn dood nog eervol vermeld werd. Prachtige staaltjes van persoonsverheerlijkende Sumerische literatuur zijn deze liederen over koning Shulgi.

Zoals twee passages uit Shulgi-hymne B duidelijk maken, werd naast zijn krijgsmanskunst en sportiviteit (jacht en hardlopen), vooral ook zijn deskundigheid op het gebied van de schrijfkunst en de ingewandsinspectie **[i]** geprezen:

tabletten van Sumer en Akkade de kunst van het schrijven.
Onder de Sumerische edelen beschreef niemand tabletten
zoals ik.

Men maakte mij vertrouwd met de kunst van het schrijven op de plaats van de
'heilige kennis' (school).

Ik was volleerd in het aftrekken, optellen, tellen en uitrekenen.

De mooie Nanibgal-Nisaba (godin van de schrijfkunst)
voorzag mij van een ruim verstand en intelligentie.

20

Ik ben de volleerde schrijver, die nooit iets overslaat ...

132

Ik ben de reine ingewandsinspecteur.

Ik ben de schepper van de series met ingewandsorakels.

(Shulgi Hymne B 13-20; 132-133)

Ongeveer 1500 jaar later wordt ook de Assyrische koning Assurbanipal om zijn
deskundigheid op het gebied van de schrijfkunst en de ingewandsinspectie
geprezen. Blijkbaar is het beeld van de ideale koning in al die tijd niet wezenlijk
veranderd.

Naast het koninklijk paleis waren ook de tempels belangrijke werkgevers voor
afgestudeerde schrijvers. Tempels waren instellingen, die soms zeer grote
landerijen beheerden en er was voor een schrijver-administrateur veel te doen. In
de tempels moesten gelegenheidshymnen en gebeden gecomponeerd worden en
ook daarin was de schrijver tijdens zijn opleiding getraind. Hoe onafhankelijk de
tempels waren ten opzichte van het koninklijk paleis is niet met zekerheid te
zeggen. Via allerlei theologische manipulaties, bij voorbeeld door zichzelf als god
te laten vereren, probeerden de koningen wel omstreeks 2000 v. Chr. de tempels
in hun macht te krijgen. Door de hele geschiedenis van Mesopotamië heen bleef
er een zekere spanning bestaan tussen de priesters van de grote tempels, vaak
afkomstig uit de lokale elite, en het koninklijk paleis. Uit de hoek van die priesters
komen dan ook de oudste kritische geluiden jegens de vorsten.

De oudste kritische geluiden

Naram-Sîn (2254 - 2218 v. Chr.) van Akkade, koning over een groot deel van
Mesopotamië, was afkomstig uit het noorden van Babylonië. Er waren allerlei
tegenstellingen tussen het noorden en het zuiden van Babylonië. In het noorden

gebruikte men het Akkadisch, de Semitische taal van Mesopotamië, als voertaal en in het zuiden het Sumerisch. Het aloude politieke centrum van het noorden was de stad Kish en dat van het zuiden Uruk. De godin Ishtar, godin van de menselijke geslachtsdrijf en de strijd, al heel vroeg gelijkgesteld met de Sumerische godin Inanna, werd vooral in het noorden vereerd. Het zuiden werd gedomineerd door oeroude heiligdommen als Uruk, Eridu en Nippur, waar de goden hun plek kenden, ieder met zijn eigen ambtsopdracht. (me) Daar kwamen zij onder het voorzitterschap van Enlil in vergadering bijeen om te overleggen en besluiten te nemen over de wereld. Uit veel mythologische verhalen over de in het noorden populaire Inanna/Ishtar blijkt hoezeer haar onstuimige karakter haaks stond op dat van de bezonnen goden van het zuidelijke kring van stadstaten.

Tijdens Naram-Sîn kwam de tegenstelling tussen noord en zuid tot een uitbarsting; enige zuidelijke staten kwamen tegen hem in opstand. Slechts ternauwernood wist Naram-Sîn zich te handhaven tijdens de 'algemene opstand' tegen zijn gezag. Één van de kritische partijen tijdens deze opstand vormden de priesters van het centrale heiligdom te Nippur, het Ekur, de tempel van de god Enlil. In een gedicht dat men meestal de 'Vervloeking van Akkade' noemt, komt heel duidelijk de kritiek van de priesters van Nippur tot uiting. Deze kritiek wordt in een theologisch jasje gegoten, om zo allerlei rampen, die volgden op het bewind van Naram-Sîn, te kunnen verklaren. Uit het feit dat er allerlei zaken van na Naram-Sîn genoemd worden, blijkt dat het gedicht gecomponeerd is in de periode van de derde dynastie van Ur (\pm 2000 v. Chr.) en dus een indirecte manier is om die dynastie te verheerlijken. Toch moeten we ervan uitgaan dat de kern van de kritiek op Naram-Sîn stamt uit de tijd van Naram-Sîn zelf en dat we in het gedicht een neerslag hebben van de kritiek van de priesters van toen. **[ii]**

(De stad Akkade en zijn godin Ishtar worden overladen met kostbare goederen en offergaven.)

55

De heilige Inanna wist niet hoe ze daar de offers moest aannemen.

Maar, als een Sumerische edelman, die erover denkt een (eigen) huis te stichten, kon zij er niet genoeg van krijgen.

De stem (orakel) uit het Ekur (in Nippur) zweeg echter voor haar.

Al sidderend voerde Akkade alles aan en Ulmash was bang voor haar.

60

Uit de stad verplaatste zij haar woning.

Als een meisje, dat haar meisjeskamer verlaat,
verliet de heilige Inanna het heiligdom Akkade.

Als een krijger die met wapens aanvalt,
deed zij de strijd en het wapengekletter de stad uitgaan
en ging zij de vijand tegemoet.

Het duurde geen vijf dagen, geen tien dagen,
of god Ninurta bracht de hogepriesterlijke tooi en de
koninklijke kroon,
de banier (?) en de (Naram-Sîn) geschonken koningstroon
in zijn tempel Eshumesha in veiligheid.

70

De zonnegod beroofde de stad (Akkade) van haar
bezonnenheid en Enki nam zijn verstand weg.

De tot aan de hemel reikende heerlijkheid (van de stad)
liet de hemelgod opstijgen, weg tot midden in de hemel.

De heilige meerpalen, geplant in de zoetwateroceaan, **[iii]**
rukte god Enki uit.

De wapens nam godin Inanna eruit mee.

De adem van het heiligdom Akkade stakte als bij een
kleine karper (gevangen) in zoet water.

De stad boog in al zijn uiterlijke waardigheid
ter aarde als een machtige olifant.

80

Als een machtige stier hief het (Akkade) de hoorns op.

Als een onstuimige draak glipte het weg.

Als tijdens de oorlog beroofde het zijn (eigen) invloedrijke (burgers).

Dat de koningen van Akkade niet meer een vaste,
aangename woonplaats zouden bewonen

en nadien niets meer goed zou zijn,

dat de huizen zouden wankelen en men de kluizen leeg
zou halen,

was, wat Naram-Sîn zag in een droom.

Hij wist het in zijn hart, maar uitte zich er niet over en sprak

er met niemand over.

Vanwege het Ekur trok hij een rouwkleed aan.

Zijn wagen bedekte hij met een rietmat

90

en haalde de huid van zijn schip weg.

Zijn koninklijke waardigheidstekens gaf hij weg.

Naram-Sîn handhaafde die toestand zeven jaar.

Wie heeft een koning gezien die zeven jaar zo met zijn
hoofd in zijn handen zat?

Toen hij voor het huis (Ekur) een ingewandsinspectie hield,
was er geen orakel voor de bouw van het huis.

Toen hij nog eens een ingewandsinspectie hield,
was er (weer) geen orakel voor de bouw van het huis.

Om wat voor hem was neergelegd (in de ingewanden)
te veranderen

veranderde hij de uitspraak van Enlil dienaangaande.

100

Zo werd, wat eens was bijeengebracht, door zijn toedoen
verspreid.

Hij mobiliseerde zijn dienstplichtigen.

Zoals een atleet het grote binnenplein betreedt,
betrad hij het Ekur met gebalde vuisten.

Als (de plek, waar) een hardloper zich buigt om kracht te zetten,
behandelde hij de torentempel (van het Ekur), alsof hij
maar dertig sheqel[iv] waard was.

Als een brute stedenplunderaar,
zette hij grote ladders tegen het huis.

Om het Ekur als het ware tot een groot scheepswrak te maken,
om het stoffig te maken als een berg, waar men zilver delft,

110

om het uit te hakken als een gebergte met lazursteen,

om het in te laten storten als een stad overstroomd door de
weergod,

smeedde hij voor het huis, in niets gelijk aan het cedergebergte,
grote bijlen en

maakte hij dubbele bijlen scherp.

Hij zette schoppen in zijn 'wortels'

en groef de basis van het land op.

Hij zette de bijl in zijn 'takken'.**[v]**

Door zijn toedoen lag het huis terneer als dode mannen

en de vreemde landen vielen neer.**[vi]**

120 De afvoerpijpen trok hij eraf

en zo steeg het regenwater naar de hemel.

Hij haalde de deurposten neer en verwijderde de

waardigheid van het land.

In de poort, waar nooit graanbelasting geheven werd, hief

hij graanbelasting,

via zijn landgenoten inde hij graanbelasting.

In de 'Poort des heils' (van het Ekur) sloeg hij de bijl

en verwijderde zo het heil van de landen.

Zoals het overvloedige water van de vroege vloed zich stort

op grote landerijen,

zo goot hij (het metaal voor) de schoppen voor het Ekur in de

mallen.

In het duistere binnenheilgdom, dat geen daglicht kent,

wierp het gewone volk een blik

130

en de stad (Akkade) aanschouwde de heilige vaten van

de goden.

De lachama-beelden van het poortgebouw, die tegen het

huis aanstonden,

wierp Naram-Sîn, hoewel zij niet ontheilgd waren, in het vuur.

De ceders, de cypressen, de juniperus-bomen en de buksbomen,

bomen op de torentempel, versplinterde (?) hij.

Het goud laadde hij in kisten.

Het zilver laadde hij in buidels.

Met koper vulde hij de kade als met grote hoeveelheden graan.

Het edelmetaal verwerkte de edelsmid.

140

De edelstenen verwerkte de steenbewerker.

Het koper ervan hamerde de smid uit.

Hoewel het niet de goederen van een verwoeste stad waren,
(werden ze verscheept) in grote schepen, die hij liet afmeren
aan de kade bij het huis,
in grote schepen, die hij liet afmeren aan de kade bij het huis
van Enlil.

Die goederen gingen de stad uit.

Toen hij de goederen de stad uit deed gaan,
verliet het gezonde verstand Akkade.

Toen de schepen tegen de kade beukten, vertrok Akkade's
bezonnenheid.

De brullende storm, die het land op een hoop gooit,

150

de oprijzende stormvloed, waartegen niemand opkan,
Enlil, omdat zijn geliefde Ekur was verwoest - wat zou hij
(als wraak) vernietigen? - .

hief zijn ogen op naar het bergland Gubin
en stroopte alle brede bergketens af.

Niet gelijk aan mensen, niet te rekenen tot de landgenoten,
de Guteeërs, mensen die geen verboden kennen,
met het verstand van mensen, het instinct van honden en
het uiterlijk van apen,
liet Enlil uit het gebergte komen.

In de regels 55-57 wordt de eerste kritiek van de priesters van Nippur verwoord. Het 'niet weten aan te nemen van offers' heeft betrekking op het grote hoeveelheid offers, aangeboden in het heiligdom van Ishtar te Akkade. Dat is ongetwijfeld ten koste gegaan van het aanbod in het centrale heiligdom te Nippur. Duidelijk laat men ook uitkomen, dat een positief orakel vanuit Nippur, een godsspraak van Enlil, uitblijft over de introductie van de cultus van Ishtar van Akkade in de Ekur-tempel te Nippur. Als vervolgens de uitslag van orakels gemanipuleerd wordt, wordt dat als een ernstige inbreuk op neutraliteit van de ingewandsinspecteurs veroordeeld. Koning Naram-Sîn volgt zijn eigen plan, niet dat van de goden (regel 94-99).

De gedeeltelijke afbraak van de tempeltoren van het Ekur wordt als een ernstige heiligschennis beschouwd, maar het feit dat iedereen in het centrale

binnenheiligdom kan kijken is een nog veel ergere gruwel (129-130). De komst van de Guteeërs, enige tijd na de dood van Naram-Sîn, wordt direct hiermee in verband gebracht en wordt beschouwd als de uiteindelijke ondergang van het rijk van Akkade, wanneer de 'apen' gaan regeren. **[vii]**



This is thought to be Nabonidus.

www.mesopotamia.co.uk

Een waanzinnige koning

Na de derde dynastie van Ur is de stem van de priesterlijke oppositie bepaald niet verstomd. Een zeer sprekend voorbeeld van kritische literatuur is ongeveer 1700 jaar na de dynastie van Akkad geschreven. In die tijd regeerde er in Babylonië een koning Nabuna'id, beter bekend onder de vergriekste naam Nabonidus, die pas op oudere leeftijd aan de regering kwam. Hij was afkomstig uit een Aramese stam, waarvan zijn vader sjeik was. Zijn moeder Addauppî, die 104 jaar oud geworden is, was een speciale vereerderster van de maangod Sîn van Haran. Waarschijnlijk onder de sterke invloed van zijn moeder heeft Nabonidus de cultus van deze maangod van Haran in Babylon sterk bevorderd, ten koste van de cultus van inheemse goden zoals Marduk. Tegen de opvattingen van de priesters van die tijd in, heeft hij veel energie gestoken in het reconstrueren van oude culten en tempels, waarvan men ook bij opgravingen de sporen gevonden heeft. Vanaf zijn zevende regeringsjaar ging hij echter op expeditie naar Arabië, waar hij uiteindelijk in Teima een prachtig paleis liet bouwen om daar lange tijd te verblijven zonder bij de belangrijke nieuwjaarsfeesten in Babylon aanwezig te zijn. Zijn zoon Belsharusur, de Belsazar/Baltazar van de Joods-christelijke traditie, trad op als zijn plaatsvervanger in Babylon.

Uit de tijd van Cyrus II, de koning van Medië en veroveraar van Babylon, stamt een merkwaardig document in het Akkadisch, een spotgedicht op Nabonidus, dat Cyrus' verovering van Babylon rechtvaardigt door scherpe (theologische) kritiek te uiten op Nabonidus. Deze kritiek is in feite propaganda voor Cyrus. **[viii]** De felheid van de kritiek blijkt uit de volgende passages.

I 17

[Wat Nabonidus betreft,] zijn beschermgod keerde zich van hem af.

[Zijn beschermgodin] nam de wijk.

[Tegen de wil van de goden (?)] maakte hij onreine dingen

I 20

en vervaardigde hij ijdelheden.

Wat niemand ooit in het land had gezien,
zette hij [als godenbeeld] op een sokkel.

Nanna noemde hij het. **[ix]**

Een kroon van lazursteen bedekte diens hoofd.

Zijn voorkomen was als de verduisterde maan.

Hij strekte de hand uit als de (drakendoder)god Lugalshudu.

Zijn haar raakte (?) het sokkel.

Voor hem stonden het Stormvloedmonster en de Oeros.

Als de kroon van een ... werd zijn voorkomen

I 30

... werd zijn ... zijn gezicht was veranderd
en hij maakte zijn gestalte zeer groot.

[]gal was zijn naam

Beneden hem ...

II 2

Ea-Mummu had het niet gevormd.

Oannes Adapa kende zijn naam niet. **[x]**

(Nabonidus sprak:) 'Ik wil zijn huis bouwen (in Haran) en
zijn woonplaats ontwerpen.

Ik wil de stenen ervoor maken en zijn fundament leggen.

Ik wil de ramen en de grendels gelijkmaken aan het Ekur.

Ik wil het Echulchul ('Vreugdehuis') noemen voor altijd.

Wanneer ik de bouw voltooid zal hebben,
wil ik zijn (de maangods) hand pakken en hem een vaste
woonplaats geven.

II 10

Totdat ik dit heb afgemaakt en bereikt heb wat ik wil,
wil ik afzien van feesten en het nieuwjaarsfeest
achterwege laten.'

V 16

De schets van het Esangil (in Babylon), het plan dat
Ea-Mummu had gemaakt,
die schets bekeek hij en sprak onzalige woorden.
Hij zag (zelfs) een maansikkel in het Esangil en rukte die
eigenhandig eruit.
Hij bracht geleerden bijeen en sprak (erover) met hen:

V 20

'Voor wie is (deze) tempel gebouwd? Dit is zijn kenteken.
Zou het van Bel-Marduk zijn, dan zou de spade het
kenteken zijn,
maar Sîn heeft zijn tempel gemarkeerd met zijn maansikkel.'
Zerija, het hoofd van de tempel, zich voor hem neerbuigend,
en Remut, het hoofd van het beheer, naast hem staande,
bevestigden de uitspraak van de koning en stemden in met
zijn woorden.
Zij ontblootten zelfs hun hoofd en zwoeren een eed:
'Nu weten wij pas, wat de koning bedoelt.'

Om de cultus van de maangod van Haran te introduceren in het Esangil, de
hoofdtempel van Babylon, had Nabonidus een model van diens beeld nodig,
omdat het vroegere beeld door één van zijn voorgangers vernietigd was. Mogelijk
diende de afbeelding op het cylinderzegel van Assurbanipal, als oorlogsbuit
geplaatst in het Esangil in Babylon, tot model. De voorstelling op het zegel week
blijkbaar dermate af van de gangbare opvattingen over de goden, dat het in het
spotgedicht belachelijk gemaakt wordt. Maar Nabonidus stoorde zich niet aan die
opvattingen en liet een enorm beeld naar dit model maken. Het herstel van de
tempel van de maangod in Haran en in samenhang daarmee de oeroude vorm van

de tempel Esangil in Babylon behoorden tot dezelfde religieuze hervorming. De invloedrijke priesters durfden Nabonidus' diagnose van omineuze verschijnselen niet te bestrijden. Zo werd opnieuw door manipulatie van orakels een in de ogen van de priesters verwerpelijke godsdienstpolitiek doorgezet.

Kreupelen en blinden omringen de koning

Uit de tot nu toe behandelde literaire werken blijkt dat men af en toe individuele vorsten, weliswaar na hun dood of afzetting, stevig bekritiseerde. Nergens in de Mesopotamische literatuur is er echter kritiek op het koningschap als instelling te vinden. De komische Sumerische vertelling 'Enki en Ninmach' is daar enigszins een uitzondering op, al ligt niet zozeer de koning zelf onder vuur, maar meer de figuren rondom hem.

De vertelling behandelt eigenlijk twee thema's: het scheppen van de mens en het toedelen van de lotsbestemming aan de mens. De voorbereidingen tot schepping van de mens verlopen nog in goede harmonie tussen de god Enki en de moedergodin Ninmach: Enki maakt mensproducerende baarmoeder-godinnen, Ninmach zorgt voor klei, het materiaal waaruit de mens gemaakt zal worden, en de baarmoeder-godinnen staan vervolgens klaar om de klei als kiem op te kweken in de baarmoeder en uiteindelijk de eerste mens als baby te baren. Na deze voorbereidingen richten Enki en Ninmach een feestmaal aan en worden vrolijk door het drinken van bier. Overmoedig geworden door hun dronkenschap houden zij een wedstrijd in het bestemmen van het lot. Ninmach mag eerst een schepsel maken en Enki zal het het lot bestemmen, d.w.z. voor zijn eindbestemming zorgen. Ninmach maakt allerlei misbaksels in haar oven (regel 79) die door hun gebrekkigheid niet kunnen rekenen op een goede plaats (lotsbestemming) in de maatschappij, maar Enki slaagt er telkens weer in deze misbaksels een plaats te geven in of bij het paleis. Als de rollen worden omgedraaid en Enki allerlei misbaksels maakt, weet Ninmach er niets mee te beginnen. Op deze wijze maakt deze vertelling, vol woordspelletjes, op soms grove wijze duidelijk, dat de figuren rondom de koning nietswaardige lieden waren.

52

Enki en Ninmach dronken bier en hun hart werd vrolijk.

Ninmach sprak tot Enki:

'Hoe goed of slecht een mens ook gebouwd is,
naar het mij belijft, kan ik zijn lotsbestemming goed of
slecht maken.'

Enki antwoordde Ninmach:

‘De lotsbestemming, die jij in gedachten hebt, zal ik minder erg maken.’

Ninmach nam klei van boven de zoetwaterocean in haar hand.

De eerste mens, die zij ervan maakte, was iemand, die niet voorover kon buigen om zijn hand naar beneden toe uit te strekken.

60

Nadat Enki de eerste mens, die niet voorover kon buigen om zijn hand naar beneden toe uit te strekken, had bekeken, bestemde hij hem het lot: hij deed hem dienst doen ‘bij het hoofd’ van de koning (d.w.z. als persoonlijke dienaar). De tweede, een mens, die staarde met lichtweerkaatsende ogen, maakte zij.

Nadat Enki de mens, die staarde met lichtweerkaatsende ogen, had bekeken, bestemde hij hem het lot: hij schonk hem het ambt van muzikant.

Hij liet hem het grote [snaarinstrument], de Draak, ‘voor het oog’ van de koning bespelen.

De derde, iemand, wiens beide voeten geheel gezwollen waren, maakte zij.

Nadat Enki de mens, wiens beide voeten gezwollen waren, had bekeken,

bestemde hij hem het lot [...].

Als een werk van [goud en] zilver verspreidt hij zijn heerlijkheid.

De vierde mens, de uit dwazen voortgekomen Subareeër, maakte zij.

Nadat Enki de uit dwazen voortgekomen Subareeër had bekeken, bestemde hij hem het lot: hij deed hem staan aan het ‘hoofd’ van de koning.

De vierde, een man, die zijn ‘water’ laat lopen, maakte zij.

70

Nadat Enki de man, die zijn ‘water’ laat lopen, had bekeken, waste hij hem met water onder bezweringen en deed de

(slechte) lotsbestemming uit zijn lijf vertrekken.

De vijfde, een vrouw, die niet kan baren, maakte zij.

Nadat Enki de vrouw, die niet kan baren, had bekeken,
bestemde hij (haar) het lot en (maakte dat de wever haar
zag en) haar opsloot in het vrouwenverblijf.

De zesde, iemand, wiens lijf niet voorzien was van een penis
of een vulva, maakte zij.

Nadat Enki hem, wiens lijf niet voorzien was van een penis
of een vulva, had bekeken,

noemde hij hem: 'Hij zingt voor Enlil in zijn hof'11
en bestemde hem het lot, dat hij vóór de koning 'staat' (in
de tempel).

Ninmach wierp de oven op de grond en reageerde vals op hem.

80

De grote heer Enki sprak tot Ninmach:

'Ik heb aan de mensen, die jij gemaakt hebt, een
lotsbestemming gegeven en ik heb hun brood gegeven.
(Nu) wil ik (wezens) voor je maken, geef jij de borelingen
een lotsbestemming.'

Voor Enki, de god van de witte magie, is niets te misvormd of gehandicapt. Steeds blijkt hij in staat om de misbaksels van Ninmach een goede plek in de maatschappij te bezorgen. Iemand, die niet kan buigen, zal als hautaine adjudant altijd bij het 'hoofd' van de koning blijven en nooit hoeven te buigen (regel 59-61). Lijders aan staar, hoeven als muzikant alleen een goed gehoor te hebben (regel 62-65). Iemand met gezwollen voeten mag als een standbeeld opgesteld staan (regel 65-68). De woordvoerders van de koning hoeven slechts dwazen uit Noord-Mesopotamië te zijn (regel 68a-c). Zo hoeft iemand, die zijn 'water' laat lopen, alleen maar water te laten lopen om genezing te bewerken (regel 69-71), kan een vrouw die geen kinderen kan voortbrengen, uitstekend zonder zorg voor kinderen dienst doen als weefster in de harem (regel 72-74) en wordt een (homoseksuele?) falsetzanger aangesteld als zanger in het hoofdheiligdomein (regel 75-78).

Kritische literatuur?

Voor zover wij nu weten is in het oude Mesopotamië directe kritiek op de koning niet opgetekend. Die kritiek was er vaak wel, maar werd pas later gebruikt in de propaganda van degenen, die de koningen aflasten. De kritiek werd meestal

theologisch verwoord in een mythisch-metafysisch perspectief. Dat toont aan dat de kritiek heel vaak stamde uit de kringen van de machtige priesters, die steeds in de Mesopotamische geschiedenis de grote opposanten van de koning waren. Via het literaire medium van de mythische vertelling, zoals die van Enki en Ninmach, was het wel mogelijk de omgeving van de koning te bekritisieren en wel in hetzelfde soort gedichten en dezelfde stijl als waarin men de koning verheerlijkte.

NOTEN

[i] Men 'las' de ingewanden van offerdieren om erachter te komen welke besluiten er door de goden genomen waren, zodat men in staat was, voordat ongunstige besluiten uitgevoerd zouden worden, ze te wijzigen door bemiddeling van 'relaties' in de wereld van de goden, de zogenaamde persoonlijke goden, of met magische middelen het effect van het besluit te neutraliseren. Dat koningen zelf in staat waren de 'handboeken' te raadplegen maakte hen onafhankelijk van de deskundigen. Dit is voor een vorst hoogstwaarschijnlijk de belangrijkste drijfveer geweest om te leren lezen en schrijven.

[ii] De datering van het gedicht is niet zeker. In ieder geval na Naram-Sîn, omdat het allerlei details van na Naram-Sîn bevat, en voor 2000 v. Chr., omdat uit die tijd de oudste tekstexemplaren stammen. De toon van het gedicht en het benadrukken van de macht van het centrale heiligdom kan men het beste plaatsen in de context van de pogingen van koning Shulgi om van Nippur het centrale heiligdom van zijn rijk te maken en met de bouw van de grote koninklijke toeleveringsbedrijven in het nabijgelegen Puzrish-Dagan aardig wat inkomsten uit de cultus te Nippur te genereren.

[iii] Bedoeld wordt de kosmische verankering van de wereld, die in de zoetwaterocean geplant is. De zoetwaterocean is een verzamelbak van alle zoete water onder de aarde.

[iv] De prijs van een klein perceel van ± 100 m².

[v] Deze passage is een toespeling op het verhaal van Gilgamesh en Chuwawa, waarin Gilgamesh en zijn mannen bomen kappen in het cedergebergte, de woonplaats van Chuwawa.

[vi] Mogelijk slaat dit op de kapellen voor de goden van de buitenlanders.

[vii] 'Apen', Sumerisch ugubi, is een woordenspel met het land van herkomst van de Guteeërs, Gubi(n), in Centraal- of Zuid-Iran. De Guteeërs zelf beschouwden zich als de regelrechte opvolgers van de dynastie van Akkade. Hun inscripties zijn gesteld in hetzelfde mooie Akkadisch als dat van hun voorgangers. Hun macht

beperkte zich echter voornamelijk tot het noorden van het voorafgaande rijk van Akkade (Noord-Babylonië).

[viii] Opvallend is, dat de oudtestamentische profeet (deutero) Jesaja (hoofdstuk 41) zijn kritiek op de koningen van Babylon ook combineert met een positieve instelling tegenover Cyrus. Ook in het bijbelboek Daniël, ontstaan in het begin van de tweede eeuw v. Chr., vindt men felle kritiek op Nabonidus, die daar abusievelijk naar de verwoester van Jeruzalem Nebukadnesar genoemd wordt. De verhalen over de in die tijd legendarische Nabonidus worden echter gebruikt in het boek om de heiligschennis van Antiochus IV, de Syrische vorst die regeerde in de tijd van het ontstaan van het boek Daniël, aan de kaak te stellen.

[ix] Nanna is de oude en dus in deze tijd archaische naam van de maangod van Ur.

[x] Ea-mummu is het oudste kosmische element en Oannes Adapa is de oudste waarzegger van de mensheid.

[xi] Woordenspel met kigala 'hof' en gala '(homoseksuele ?) klaagzanger'.

LITERATUUR

Beaulieu, Jean-Paul, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, New Haven, Yale University Press, 1989.

Benito, C.A., *Enki and Ninmach..*, Ann Arbor, UMI, 1969.

Cooper, J.S., *The curse of Agade*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.

Th Jacobsen, *Thorkild, The Harps that once..*, New Haven Yale University Press, 1987.

Lee, Thomas G., 'Propaganda and the Verse Account of Nabonidus' Reign', *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 28, 1994, 31-36.

Smith, Sidney , *Babylonian Historical Texts relating to the Fall of Babylon*, London Methuen & Co. Ltd, 1924.